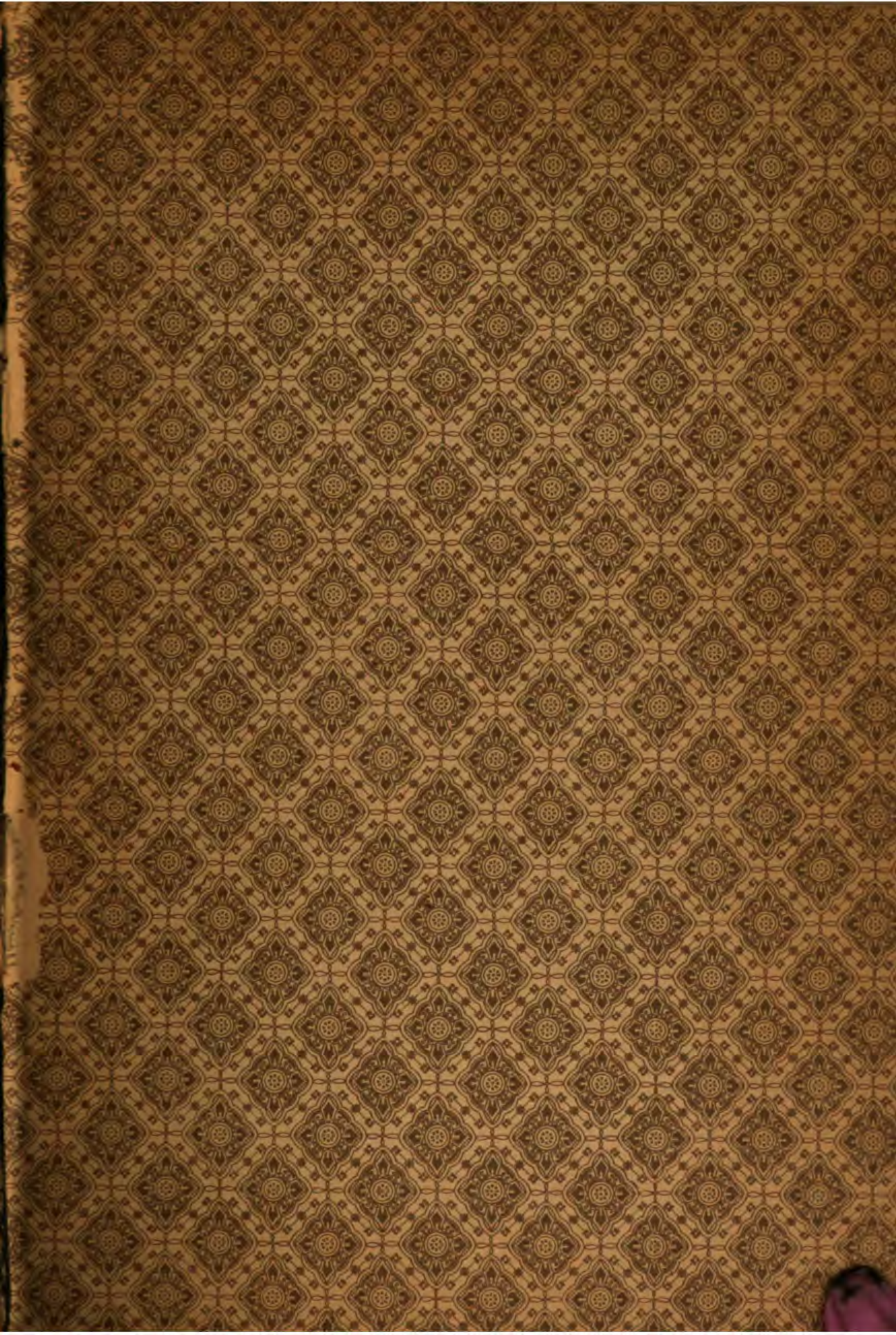






Thilo,

Geschichte der Philosophie.

Kurze pragmatische

Geschichte der Philosophie

von

Chr. A. Thilo,
Oberconsistorialrath.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

In zwei Theilen.

Erster Theil.

Geschichte der griechischen Philosophie.

Cöthen,
Verlag von Otto Schulze.
1880.

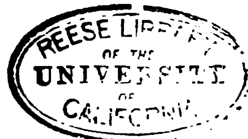
Kurze pragmatische

Geschichte der griechischen Philosophie

von

Chr. A. Thilo,
Oberconsistorialrath.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.



Cöthen,
Verlag von Otto Schulze.
1880.

Vorrede zur ersten Auflage.

Der Versuch einer kurzen pragmatischen Geschichte der neuern Philosophie, welchen ich in dieser Schrift gemacht habe, will sich streng an den eigentlichen und letzten Zweck einer solchen Geschichte halten. Dieser Zweck aber besteht weder in biographischen Mittheilungen über die betreffenden Philosophen, noch in literarischen Notizen über ihre und ihrer Schüler Werke, noch in culturhistorischen Excursionen über den Einfluss, welchen die philosophischen Systeme auf die allgemeine Bildung der verschiedenen Zeiten ausgeübt, und über die Rückwirkungen, welche sie von dieser Bildung empfangen haben; obwohl dieses Alles ein integrirender Bestandtheil einer ausführlichen und vollständigen Geschichte der Philosophie sein mag. Er besteht vielmehr in der Kenntniss und dem Verständniss des Gedankeninhalts der verschiedenen Philosophien und ihres Zusammenhangs untereinander.

Ich habe daher versucht, so kurz als es ohne Schaden für das Verständniss geschehen konnte, und womöglich mit den eignen Worten der betreffenden Philosophen den aus den Quellen selbstständig geschöpften Inhalt ihrer principiellen Ansichten darzustellen. Diese Darstellung aber ist absichtlich sehr einfach gehalten, damit sie auch den Anfängern im philosophischen Studium, für welche sie besonders berechnet ist, verständlich werde. Um aber dieses Verständniss noch mehr zu erleichtern und die Anregung zu eignem Denken zu fördern, habe ich es für nöthig gehalten, erläuternde Bemerkungen hinzuzufügen, welche natürlich von meinem eignen philosophischen Standpuncte aus geschrieben sind; und dieser gründet sich auf den Realismus Herbart's. Jedoch habe ich, wie ich glaube, genügende Vorsorge dafür getroffen, diese kürzeren oder längeren Bemerkungen von der eigentlichen Geschichtsdarstellung deutlich zu sondern, um der Treue und Objectivität dieser letzteren keinen Eintrag zu thun.

Dass übrigens Anfänger im philosophischen Studium sich des Verständnisses der philosophischen Geschichte erst durch wiederholtes Studium derselben bemächtigen können, bedarf hier nicht erst noch einer näheren Erörterung.

Manche werden vielleicht finden, dass einzelne Partien der philosophischen Erscheinungen zu kurz behandelt sind, so z. B. die s. g. französische Philosophie und die Popularphilosophie des vorigen Jahrhunderts, und einige Ausläufer des neuern Idealismus, z. B. Schopenhauer, oder auch einige Theosophen, welche in manchen Kreisen einen grossen Namen haben. Allein so bedeutend auch der Einfluss dieser und dergleichen s. g. Philosophien in culturhistorischer Hinsicht gewesen sein mag, so haben sie doch weder durch Wahrheit noch durch Irrthum die Bearbeitung der eigentlichen philosophischen Probleme gefördert. Darum konnten sie, nach der ganzen Anlage dieses Werkes, nur eine kurze Erwähnung finden. Dass aber die bei Ausarbeitung dieser Geschichte noch lebenden Philosophen keine Berücksichtigung gefunden haben, wird man hoffentlich allgemein billigen, da diese eben noch nicht der Geschichte angehören. Die Gründe endlich, welche mich bestimmt haben, diese Geschichte der neuern Philosophie mit Des Cartes zu beginnen und mit Herbart zu schliessen, werden sich aus dem Werke selbst ergeben.

Ich schliesse mit dem Wunsche, dass dieser mein Versuch neben den andern Geschichten der Philosophie, welche die neueste Zeit gebracht hat, einen Beitrag zur Belebung des philosophischen Studiums geben möge.

Hannover, im October 1873. **Der Verfasser.**

Vorrede zur zweiten Auflage.

Ueber die Principien und die Art der Darstellung dieser Geschichte der Philosophie habe ich mich in der vorstehenden Vorrede zur ersten Auflage der Geschichte der neueren Philosophie erklärt. Von den Principien abzuweichen habe ich auch gegenwärtig keine Veranlassung gefunden. Die Darstellung dagegen ist auf Wunsch von Freunden insofern etwas abgeändert, als die erläuternden und kritischen Bemerkungen mehr in die Wiedergabe der philosophischen

Ansichten selbst verwoben sind, ohne dass dadurch, wie ich hoffe, die Deutlichkeit und Objectivität verloren hat. Die Einleitung, deren Gedanken früher in den beiden Theilen, durch besondere Umstände veranlasst, von einander getrennt waren, ist gegenwärtig zu einem Ganzen vereinigt und hat in ihren ersten vier Paragraphen eine neue und erweiterte Bearbeitung erfahren. Die Darstellung der Geschichte selbst ist nicht allein in vielen Einzelheiten berichtigt und durch viele einzelne Zusätze vermehrt, sondern auch durch eine neue Bearbeitung einzelner Philosophen nicht unerheblich (um fast 100 Seiten) angewachsen. Ich verweise namentlich in diesem ersten Theile auf Aristoteles und Plotinus und im zweiten auf Leibniz, deren frühere Behandlung im Verhältniss zu ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie mir nicht mehr genügend erschien.

Die Bemühungen der Herren Beurtheiler der ersten Auflage erkenne ich dankbar an, mögen ihre Urtheile abfällig oder beifällig gewesen sein. Nur mögen sie mir den Wunsch verzeihen, dass ich noch mehr Gewinn für mich aus ihren Beurtheilungen hätte ziehen können. Mein Dank würde viel grösser sein, wenn z. B. einer der Herren, welcher mir vorwirft, an einigen Stellen unrichtig referirt zu haben, die Güte gehabt hätte, dieselben kurz zu bezeichnen. So aber haben diese Stellen, welche in meinen Augen sehr schwarze Flecken meines Werkes sein würden, wenn jenes Urtheil wahr ist, unverbessert in diese neue Auflage hinüberwandern müssen, da eine sorgfältige Prüfung in dieser Hinsicht mir keinen Fehler gezeigt hat.

Ich schliesse mit dem früheren Wunsche, dass dieses Werk im Verein mit den übrigen Geschichten der Philosophie aus neuerer Zeit dazu beitragen möge, das Studium der Philosophie zu fördern.

Hannover, im April 1880. **Thilo.**

Druckfehler,

welche man vor dem Lesen zu verbessern bittet.

Seite	63	Zeile	11 v. u.	statt	dieselben	liess	dieselbe
„	110	„	11 v. u.	„	unverkennbar	„	unerkennbar
„	156	„	5 v. o.	„	gemeinsamen	„	gemeinen
„	160	„	12 v. o.	„	Sein	„	Sinn
„	176	„	7 v. u.	„	zu dem	„	dem zu
„	207	„	6 v. o.	„	physischen	„	psychischen
„	228	„	18 v. o.	„	diese	„	dieses

Inhalts-Verzeichniss des ersten Theils.



Einleitung.

Von der Philosophie und ihrer Geschichte überhaupt.

§ 1.

Um den Inhalt der Geschichte der Philosophie von aller andern Geschichte abgrenzen zu können, muss zuvor der Begriff der Philosophie näher bestimmt werden.

Die Philosophie will, wie als allgemein anerkannt vorausgesetzt werden kann, weder eine blosse Erzählung irgend welcher Thatsachen, noch auf der anderen Seite eine aus der Phantasie geborene Dichtung sein, sondern eine methodische Untersuchung derjenigen Begriffe, durch die wir das empirisch Gegebene aufzufassen und zu beurtheilen nicht umhin können. Ihr Ziel aber ist eine nothwendige und allgemeingültige Erkenntniss der letzten Gründe des Gegebenen. Plato sah in ihr das Streben nach der Wahrheit, d. h. nach der Erkenntniss des wahrhaft Seienden und Werthvollen, welches in der sinnlichen Wahrnehmung nicht zu finden sei, und Aristoteles fügte hinzu, dass sie die allein freie Wissenschaft sei, welche keinen andern Zweck habe, als das Wissen selbst; unter diesem aber verstand er eine nothwendige Annahme, deren Gegentheil unmöglich sei. Und wenn auch manche philosophische Systeme fast nur den Werth von Dichtungen haben, namentlich diejenigen, welche als ihr Organ die Phantasie rühmen, so haben doch auch sie den Anspruch erhoben, eine wirklich sichere, wenn nicht gar eine absolute, Erkenntniss darzubieten.

Indessen könnte man nach diesen Bestimmungen den Umfang der Philosophie möglicher Weise noch so weit fassen, dass vielleicht nur die s. g. positiven Wissenschaften, welche auf anderswoher gegebenen Vorschriften beruhen und nicht dem freien Nachdenken überlassen sind, weil sie unmittelbar einem praktischen Zwecke dienen sollen, von ihr auszuscheiden wären; jede andere Forschung aber

noch in ihren Umfang fiele; wie denn auch nicht allein die älteren Philosophen alle ihnen zugänglichen Wissenschaften zu ihr gerechnet haben, sondern man auch noch gegenwärtig alle Wissenschaften, ausser der positiven Theologie, Jurisprudenz und Medicin, der philosophischen Facultät zuzuweisen pflegt. Dennoch aber wird niemand in einer Geschichte der Philosophie etwa auch die der Chemie suchen, obwohl es Zeiten gegeben hat, in denen man den Chemiker einen *philosophum per ignem* nannte, oder noch weniger die des Geigenspiels, obwohl ein Franzose eine Metaphysik desselben geschrieben hat. In neuerer Zeit hat man wenigstens in Deutschland nach dem Vorgange Kant's einen schärferen Unterschied zwischen den inductiven und den speculativen Wissenschaften gemacht und nur die letzteren der Philosophie im engeren Sinne zugeschrieben. Kant nämlich sah als eigentlich reine Vernunftwissenschaften nur die Metaphysik und die Ethik an, denen er nur noch die Logik als eine allgemeine Propädeutik voran stellte. Und diese Ansicht möchte wohl im Allgemeinen die richtige sein; denn es muss ein scharfer Unterschied zwischen Induction und Speculation gemacht werden.

Das Verfahren der inductiven Wissenschaften besteht freilich nicht bloss darin, dass man die gegebenen Erscheinungen sammelt, classificirt und daraus allgemeine Begriffe und Sätze gewinnt, sondern seine eigentliche Kunst beruht neben der genauen Verificirung der Thatsachen auf einer Analyse derselben und einer Isolirung der in ihnen enthaltenen Elemente, um zu erkennen, welchen Beitrag ein jedes derselben zu einer besonderen Erscheinung giebt und unter welchen Bedingungen dieses geschieht. Allein auch in ihrer vollendetsten Gestalt kann die Induction sich nie über die Erscheinung erheben. Denn was sie bei ihrem Verfahren als letzte Elemente findet, sind immer wieder Erscheinungen, und die Gesetze, welche sie findet, gelten auch nur für solche. Dazu haben die von ihr gefundenen Gesetze keine nothwendige Geltung, sondern sie muss sich immer darauf gefasst halten, dass ihre Annahmen durch neue Erscheinungen sich eine Abänderung müssen gefallen lassen. Wenn sie aber mit Recht darauf rechnet, dass unter denselben Bedingungen dieselbe Erscheinung wieder hervortritt, so hat sie doch kein Mittel, zu erklären, woher denn diese sogenannte Treue der Natur stammt. Sie kann diese Treue nur als ein Factum hinnehmen, nicht aber ihre Nothwendigkeit beweisen. Vollends aber die grossen Fragen: woher die Erscheinung? und wie ist sie möglich? gehen über alle Erfahrung hinaus und können auch durch die sorgfältigste Kenntniss der Er-

scheinungen und ihres gesetzmässigen Zusammenhangs nicht gelöst werden. Die inductiven Wissenschaften gehen allerdings in grosser Sorglosigkeit von der Voraussetzung der Realität der äusseren Welt aus, aber sie haben kein Mittel, diese Voraussetzung zu beweisen. Denn die Erscheinungen und ihre Gesetze bleiben dieselben, ob man annimmt, dass sie von äusseren Ursachen herrühren oder dass sie bloss auf verborgenen Gesetzen des geistigen Geschehens beruhen. Daher liegt die Entscheidung der höchsten Frage, ob eine idealistische oder realistische Weltansicht die richtige sei, gänzlich ausser dem Bereiche der Induction.

Nun aber haben sich solche Fragen nach den letzten Gründen der Erscheinungen oder nach dem Absoluten, auf welches das Relative hinweist, schon seit alter Zeit mitten unter den inductiven Forschungen erhoben. Und eben diejenigen, welche über die Erscheinungen und die aus diesen abstrahirten Gesetze hinaus das absolut Seiende und das nothwendig Geltende suchten, weil sie bald dunkler, bald klarer erkannten, dass das Erscheinende, so wie es gegeben ist, nicht für das wahrhaft Seiende, und die vorgefundenen Meinungen über das im Wollen und Thun Werthvolle nicht für absolut gültig gehalten werden könnten, hat man von jeher vorzugsweise Philosophen genannt, ohne diesen Namen auch denen zu ertheilen, welche sich bloss und lediglich mit den rein empirischen Wissenschaften beschäftigen.

Wir sehen hiernach nur da Philosophie im eigentlichen Sinne, wo sich ein Streben bemerklich macht, über die gegebene äussere und innere Erfahrung hinaus ein wirkliches, nothwendiges und allgemeingültiges, Wissen vom wahrhaft Seienden und wahrhaft Werthvollen zu erreichen, oder wo wenigstens die Bearbeitung der Begriffe sich auf ein solches Streben entweder vorbereitend oder kritisch bezieht.

So hoch daher auch der Werth der inductiven Wissenschaften zu schätzen ist, weil sie, ganz abgesehen von ihrem eminenten Nutzen für das praktische Leben, durch Sammlung und Verdeutlichung der Begriffe von den Erscheinungen, sowie durch Befreiung von irrthümlichen Meinungen und Vorurtheilen dem speculativen Denken eine unentbehrliche Hülfe gewähren, ja eigentlich der Mutterboden sind, aus welchem dieses entsprungen ist und noch entspringt, so gehören sie doch nicht in den Umfang der eigentlich philosophischen Bearbeitung der Begriffe, und kann also ihre Entwicklung in einer Geschichte dieser nicht berücksichtigt werden.

Ausserdem ergiebt sich für die Geschichte der Philosophie, insbesondere für eine kurze, noch eine andere Beschränkung. Jede

Geschichte, die nicht bloss zur Unterhaltung oder zur Befriedigung einer Liebhaberei dienen soll, hat zu ihrem Zwecke, die Gegenwart aus der Vergangenheit begreifen zu lehren, um eine bessere Zukunft herbeizuführen. Denn das soll die Wissenschaft der Geschichte leisten, den Weg zur Wahrheit abzukürzen, indem sie sowohl die richtigen Wege als die Umwege und Abwege, welche frühere Zeiten gegangen sind, ins Licht stellt. Daher kann es nur ein geringes Interesse haben, alle jemals von Philosophen vorgetragene Meinungen kennen zu lernen. Nur diejenigen sind von Wichtigkeit, welche sowohl für die Fortentwicklung als für die Behinderung der Philosophie von Einfluss gewesen sind; deren Spuren daher noch in den vorhandenen lebendigen und wirksamen Systemen bemerklich sind oder auch sein sollten.

Zur näheren Orientirung über den Inhalt der Geschichte der Philosophie mögen noch folgende Bemerkungen über die philosophischen Hauptdisciplinen behülflich sein.

§ 2.

Die beim Philosophiren gemachten Erfahrungen über die Verwandtschaft der Begriffe haben schon frühzeitig zu einer Eintheilung des Inhalts der Philosophie in drei Hauptdisciplinen geführt. Aristoteles, bei dem hierüber zuerst ein deutliches Bewusstsein hervortrat, nannte sie: Analytik, theoretische und praktische Philosophie; seine Nachfolger: Logik, Physik und Ethik. —

Da alles Denken und Erkennen im Allgemeinen in einer Verbindung und Trennung der Begriffe, d. h. des Inhalts des Gedachten besteht, so ist es das Geschäft der Logik, diejenigen Formen der möglichen Verknüpfungen der Begriffe nachzuweisen, welche sie ihrer Beschaffenheit nach zulassen, die unmöglichen aber auszuschliessen. Oder was dasselbe ist: sie stellt zum Behuf des richtigen Denkens in klaren und deutlichen Begriffen die allgemeinsten Regeln für die Verbindung und Trennung der Begriffe vermittelst der Urtheile und Schlüsse auf. Da nun die allgemeinsten Regeln hierfür von dem besonderen Inhalte der Begriffe, welcher den Gegenstand der einzelnen Wissenschaften bildet, unabhängig ist, so muss die reine (formale) Logik von diesem besonderen Inhalte abstrahiren und ist daher eine allgemeine Methodenlehre für alles Denken. Alle ihre Regeln aber sind nur besondere Anwendungen des s. g. obersten Denkgesetzes, welches in dem Satze des Widerspruchs und den damit zusammenhängenden der Identität und des ausgeschlossenen Dritten enthalten ist. Sie

ist, wenn nichts Fremdartiges hineingemischt wird, im Grunde eine einfache und leichte Wissenschaft, so schwierig und umfassend auch ihre richtige Uebung ist. Ihre wesentlichen Grundsätze hat Aristoteles schon im Ganzen gefunden, so dass sie nach Kant's richtigem Ausspruche seit ihrem Begründer keine eigentlichen Fortschritte gemacht hat, so viel sie auch bearbeitet und so viel an ihr auch herumgekünstelt ist. Die s. g. reale Logik aber, von der man in der neueren Philosophie seit Hegel eine Zeit lang viel geredet hat, ist eine durchaus andere Wissenschaft, nämlich eine allgemeine Metaphysik, und kann daher den Platz der eigentlichen Logik nicht einnehmen, noch überhaupt sie verdrängen, ebenso wenig, wie die Logik sich an den Platz der Metaphysik setzen darf. Dies Letztere ist freilich unbewusster Weise oft genug geschehen, indem man den rein logischen Verhältnissen von Subject und Prädicat, von Ueber- und Unterordnung der Begriffe und von Grund und Folge reale Bedeutung beilegte. Man sah nämlich in dem Verhältnisse von Subject und Prädicat das der Substanz und ihrer Accidenzen; die allgemeinen Begriffe oder die constanten Merkmale der Dinge wurden zu dem Wesen derselben, welches als ihre Möglichkeit ihrer wirklichen Existenz vorausgeschickt und durch allseitige Bestimmung zur Wirklichkeit erhoben wurde. Daher war die Hauptthätigkeit der Wissenschaft die logische Abstraction und Determination der Begriffe. Dieser logische Formalismus (die Uebersetzung des Logischen in das Metaphysische oder die Verwechslung des Denkens mit dem Erkennen), welcher von Plato und Aristoteles anhebt und sich bis in die neueren Zeiten fortsetzt, hat in der Philosophie die bedeutendsten Irrthümer und Abwege verschuldet, insbesondere aber die gemeine vorphilosophische Ansicht festgehalten, als könne das wahre Wesen der Dinge in den dem Subjecte beigelegten Prädicaten erkannt werden, und ebenfalls die andere Meinung begünstigt, dass, wie alle Begriffe in logischer Classification zuletzt einem höchsten Begriffe untergeordnet werden, so auch im Realen ein einiges Urwesen gesetzt werden müsse, dessen Modificationen oder näheren Bestimmungen die einzelnen Dinge seien. So wenig daher die Geschichte von einer wesentlichen Fortbildung der Logik zu erzählen haben wird, so wird sie desto mehr von diesen und ähnlichen Verirrungen berichten müssen.

§ 3.

Der eigentliche Stoff, welchen die philosophische Speculation mit fast ausschliesslichem Interesse bearbeitet hat, liegt einerseits in

den Begriffen, durch welche das, was ist und geschieht gedacht wird, und andererseits in denen, durch welche das Wollen und Handeln beurtheilt wird, oder in dem Inhalte der allgemeinen Metaphysik mit ihren speciellen Anwendungen in der Naturphilosophie, speculativen Psychologie und speculativen Theologie, und in dem der Ethik, welche sich geschichtlich meistens in Moral und Naturrecht oder Rechtsphilosophie geschieden hat. Von der Aesthetik, welche der Ethik coordinirt ist, finden sich speculative Bearbeitungen nur in unbedeutenden Ansätzen. Denn die Frage nach dem Schönen in den Künsten. ist offenbar von geringerem und weniger allgemeinen Interesse als die, wie die vorhandene Welt zu begreifen und was das wahrhaft Werthvolle und Würdige im Wollen und Handeln sei. —

Die Metaphysik sucht, das was ist und geschieht, zu begreifen, d. h. in einem widerspruchslosen und nothwendigen Gedankengange zu erkennen, wie das in der äusseren und inneren Erfahrung Gegebene, d. h. die vorhandene Welt der Körper und der Geister, möglich sei. Kurz ausgedrückt ist sie also die Wissenschaft von der Möglichkeit der Erfahrung, in welcher Definition, beiläufig gesagt, Schelling und Herbart übereinstimmen.

Sie ist der älteste und schwierigste Theil der Philosophie, um welchen sich die meisten und heftigsten Streitigkeiten der Philosophen drehen und in welchem die Meinungen bis auf diese Stunde am weitesten auseinanderfahren. Entstanden ist sie aus der mehr oder weniger klaren und umfassenden Erkenntniss, dass diejenigen Begriffe, durch welche wir unwillkührlich die vorhandenen Dinge sammt ihrem Thun und Leiden auffassen, das wahrhaft Seiende und Geschehende nicht ausdrücken können, theils weil sie sämmtlich nur Relatives besagen, also immer auf Anderes hinweisen und somit das Denken nie zu einer festen Position kommen lassen, theils weil sie mit inneren Widersprüchen behaftet erscheinen und sich daher in einem klaren und deutlichen Denken selbst aufheben. Eben deshalb hat man sich zu der speculativen Frage getrieben gefühlt: was wohl das wahrhaft Seiende sein möge und wie aus diesem als dem letzten Grunde die vorhandenen Erscheinungen zu erklären seien.

Dass die Metaphysik die schwierigste Wissenschaft sein muss, beweist schon der Umstand, dass sich bis jetzt kein System derselben einen allgemeinen Beifall, als einer auch nur in ihren Principien unaufhebbaren Wissenschaft, hat erwerben können. Es liegt aber auch in der Natur der Sache, denn so wie man über das Gegebene hinausgeht, wagt man sich in ein Dunkel hinein, in welchem nur das

Licht des umsichtigsten, schärfsten und vor jedem Fehltritte und Sprunge sich hütenden Denkens derjenige Führer sein kann, welcher nicht von dem schmalen Pfade der Wahrheit abweichen lässt. —

So verschieden aber auch die Methoden und Resultate des metaphysischen Denkens bis jetzt gewesen sind, so hat es sich doch stets um dieselben Grundprobleme, wie um feste Angelpuncte gedreht: Was ist Körper, was Geist, was Substanz überhaupt?. und wie ist das Werden oder die Veränderung, das Geschehen möglich? ohne Ursachen oder nur durch Ursachen, und durch was für welche? durch äussere oder innere, durch körperliche oder geistige? durch eine oder mehrere? und endlich, wie ist das Verursachen oder Wirken selbst zu denken? Je nachdem diese Grundprobleme beantwortet sind, zu denen dann noch die Fragen nach der Methode oder auch nach dem Organe der Erkenntniss in zweiter Linie kommen, haben sich die Weltansichten als Resultate des metaphysischen Denkens verschieden gestaltet.

Die allgemeine Metaphysik, welche von Substanz, Causalität, Materie und Geist im Allgemeinen handelt, setzt keine exacte Kenntniss der speciellen empirischen Thatsachen voraus. Daher hätten schon die alten Philosophen, trotzdem dass sie von der heutigen wissenschaftlichen Naturerkenntniss entblösst waren, dennoch die wahre Metaphysik finden können, wie sie denn auch höchst scharfsinnige Anfänge in derselben gemacht haben. Die Anwendung der gefundenen Resultate in der Naturphilosophie und der Psychologie dagegen erfordert nothwendig eine Kenntniss der wahren Thatsachen, wie sie in den inductiven Wissenschaften der Natur und des Geistes sich findet, oder finden sollte. Denn nicht die ungenau aufgefassten besonderen Erfahrungen, wie sie im gemeinen Bewusstsein sich vorfinden, sondern nur die wirklichen Thatsachen können ein Gegenstand der speculativen Erklärung sein. Die angewandte Metaphysik kann also nur in dem Masse fortschreiten, wie es die inductiven Wissenschaften thun, obwohl es nicht ihre Sache ist, selbst die Thatsachen zu constatiren. Darum liegt der Mangel vornämlich der alten Metaphysik zum grossen Theile darin, dass sie auf Grund einer höchst oberflächlichen, lückenhaften und mit allerlei Vorurtheilen versetzten Induction eine Erklärung der körperlichen und geistigen Welt im Speciellen unternahm. Auf der anderen Seite aber fehlen die inductiven Wissenschaften wiederum darin, dass sie ohne gründliche Kenntniss der allgemeinen Metaphysik es unternehmen, auf eigene Hand Hypothesen auszusinnen, durch welche sie die gegebenen That-

sachen erklären wollen. Denn dadurch pflegt es zu geschehen, dass sie die Lücken des Wissens, welche die blosse Empirie lässt, meistens mit in sich widersprechenden, also logisch unmöglichen Begriffen ausfüllen und so das grosse Reich blosser Meinungen noch mehr bevölkern, aber die Erkenntniss um keinen Schritt fördern, sondern den Zugang zu derselben nur noch mehr verbauen. Man denke nur z. B. an die gewöhnliche Lehre von den Atomen mit den an diese angehängten attractiven und repulsiven Kräften.

Aber eben diese Thatsache, dass die inductiven Wissenschaften es oft unbewusst nicht unterlassen können, die blosse Empirie zu überfliegen, legt ein Zeugniss dafür ab, dass die metaphysische Speculation einem Bedürfnisse des menschlichen Geistes entspringt und sie daher niemals aussterben wird, so oft auch schon ihr Tod verkündet ist; wenn nicht anders die Menschheit wieder unter die schon errungene Stufe der geistigen Cultur hinabsinkt. —

Endlich aber hat es die Metaphysik auf ihrem Wege zu ihrer richtigen Ausbildung vorzüglich aufgehalten, dass man ihr bewusst oder unbewusst ein Ziel vorgeschrieben hat, bei dem sie nothwendig ankommen müsse, nämlich eine Weltanschauung zu liefern, welche nicht allein den Vorschriften der Logik, sondern auch den s. g. Gemüthsinteressen, d. h. gewissen ethischen und ästhetischen Urtheilen, Genüge thue.

Wie in früheren Zeiten die Beweise für das Dasein eines Gottes ihr letztes Ziel waren, wie noch Kant als ihren eigentlichen Gegenstand die berühmte Trias: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, aufstellte, so ist auch noch jetzt in dem wissenschaftlichen Publicum, wenn es sich überhaupt noch um Philosophie bekümmert, die Meinung vorherrschend, dass die Metaphysik eine umfassende, alle Ansprüche des Erkennens, wie des ästhetischen Urtheils befriedigende, s. g. ideale Weltanschauung zu liefern habe; und hiebei pflegen die ästhetischen Ansprüche im Vordergrunde zu stehen.

Von vornherein fordert man, dass die Welt als ein einheitliches, organisches, lebendiges All nachgewiesen werde, welches in sich selbst die Ursache seiner Vernünftigkeit, Schönheit und Zweckmässigkeit trage. Sie soll ein Seiendes sein, das zwar an sich selbst einfach ist, aber dennoch in sich selbst eine unendliche Mannigfaltigkeit birgt und mit ureignem Triebe aus sich selbst hervorbringt. Denn die Einheit, d. h. die durchgängig zusammenstimmende Verbindung des Mannigfaltigen gefällt mehr, als der Gedanke einer verbindungslosen Vielheit des Seienden. Ein System steht ja in der ästhetischen

Schätzung höher als ein blosses Aggregat; wie denn eine schöne Marmorstatue unstreitig einen grösseren Werth hat, als ein blosser Sandhaufen. Ein lebendiger Organismus, welcher das Princip seines Lebens in sich trägt, steht wiederum höher, als ein unlebendiges Kunstwerk, welches seinen Urheber ausser sich hat. Ein vernünftiges Wesen endlich, welches in sich selbst mit seiner Vernunft alle Principien des schönen, zweckmässigen, sittlichen Wollens und Handelns in sich hat, ist das Höchste, was menschliche Anschauung ästhetischer Weise sich vorstellen kann. Eine Welt mithin, die ein solches Wesen ursprünglich dem Vermögen nach ist und sich aus eigener Kraft zur vollendeten Wirklichkeit entwickelt, wird höher und besser sein, als eine solche, welche das Princip ihres vernünftigen Lebens in einem ihr fremden Schöpfer hat!

Daher soll ein Haupterforderniss einer Metaphysik, welche nach dieser Art von Schätzung sich Beifall erringen will, darin bestehen, dass sie die Erfordernisse einer solchen idealen Welt als wirklich vorhanden durch ihre Speculation nachweist. Und sollte es auch an den Tag kommen, dass sie ein solches ihr vorgeschriebenes Ideal in strengem Wissen nicht erreichen kann, sondern dass dazu vielerlei Erschleichungen, Sprünge, Widersprüche, Phantasien u. dgl. mehr erforderlich sind, so sieht man lieber darüber hinweg, ja fordert sogar eine Art Poesie von ihr, als dass man von jenem selbstgemachten Ideale loszulassen aufgelegt wäre. Man handelt dabei ebenso vernünftig, wie diejenigen in früheren Zeiten, welche der Astronomie vorschrieben, sie müsse die Umläufe der Planeten um die Sonne in streng concentrischen Kreisen beschreiben, die unstreitig ästhetisch mehr gefallen, als die Ellipsen mit ihren Perturbationen; oder sie müsse die Sonne als das reinste Feuer, in welchem kein Flecken denkbar sei, ansehen. — Man vergisst bei solchen Ansichten nur die anscheinende Kleinigkeit, dass die Speculation gar keine andere Vorschrift kennen darf, als lediglich die formale, in widerspruchsfreien Begriffen und in nothwendigem Gedankengange vorzuschreiten, wenn sie ihr Ziel, ein unaufhebbares Wissen, dessen Gegentheil unmöglich ist, erreichen will.

§ 4.

Einen durchaus verschiedenen Charakter als die metaphysische Speculation trägt die s. g. praktische Philosophie, ein Name, der freilich für den ganzen Umfang dessen, was in diesem Theile der Philosophie dem Wesen nach zusammengehört, nicht ganz passend

ist, da er herkömmlich nur auf die Wissenschaft vom sittlichen Wollen und Handeln bezogen wird. Mit der Beurtheilung der Verhältnisse des Wollens und Handelns ist aber diejenige, welche über die Verhältnisse der Farben und Gestalten, der Töne und Rythmen, der Gefühle und Gemüthsbewegungen, der Charaktere und ihrer Handlungen und Situationen u. s. f. ergeht, wesentlich gleichartig, da in allen diesen coordinirten Fällen im ruhigen Anschauen solcher Verhältnisse ein Urtheil des Beifalls oder des Missfallens unwillkürlich hervortritt. Nach dem Gesichtspuncte jedoch, dass sich niemand der Beurtheilung seines Wollens und Handelns entziehen kann, weil dieses von seiner Person unabtrennbar ist und daher auch das Löbliche und Schändliche seines Wollens ihm, als Person, angehört, die Beurtheilung aber eines Kunstwerkes nicht nothwendig auch die Person des Künstlers trifft, zerfällt dieser Theil der Philosophie in zwei coordinirte Haupttheile, die Ethik oder Moral und die Aesthetik. Ueber die erstere, als den wichtigsten und am fleissigsten bearbeiteten Theil, mögen noch einige Bemerkungen folgen.

Die philosophische Bearbeitung der Ethik findet in der Erfahrung schon eine weitverbreitete und überaus mächtige Beurtheilung der Willensverhältnisse vor, aber mit allerlei fremdartigen Elementen vermischt. Das absolut Vortreffliche des Wollens und Handelns wird bald mit dem Angenehmen, Lust bringenden und Nützlichen verwechselt, bald mit den bloss ästhetischen Verhältnissen des Geziemenden, Anständigen, Ehrenvollen, Schönen, Erhabenen u. dgl. confundirt. Sie findet ausserdem manche ethische Elemente ungebührlich zurückgesetzt oder gar übersehen, andere ebenso ungebührlich vorgezogen; zusammengesetzte und verwickelte Verhältnisse einseitig beurtheilt und wiederum an sich verschiedene ethische Elemente ineinandergewirrt, und aus allen diesen Gründen vielfache Schwankungen und Zwiespältigkeiten in den Urtheilen. Daher kann es nicht Wunder nehmen, dass sie sich sehr langsam und mit manchen Rückfällen aus dieser Verwirrung erhoben und oft falsche Grundlagen für eine feste Beurtheilung des sittlich Guten und Bösen gesucht hat. Insbesondere ist es ihr begegnet, dass sie sich an die Metaphysik, der bisher schwankendsten aller Wissenschaften, zu ihrer festen Begründung gewandt hat, indem man das für die Erkenntniss der vorhandenen Dinge absolut zu Setzende mit dem in der Beurtheilung des Wollens absolut Gültigen verwechselte oder auch durch eine falsche Vorstellung vom Wesen der Wissenschaft überhaupt verleitet wurde, ein einziges Princip für die theoretische und praktische Erkenntniss zu setzen.

Um dieser Verwirrung zu entgehen, muss es das erste Geschäft der ethischen Wissenschaft sein, sowohl die subjectiven Gemüthsbewegungen, welche erst durch die Beurtheilung der Willensverhältnisse entstehen, von dieser selbst, als auch die bloss relativen Urtheile, welche ein Wollen loben oder tadeln, weil in ihm eine Förderung oder Hemmung eines anderweitigen Zweckes liegt, von den absoluten, die lediglich über ein Willensverhältniss an sich ohne irgend sonstige Rücksicht ergehen, zu unterscheiden. Nach dieser Vorarbeit ist es sodann ihre Aufgabe, die einfachen Elementarverhältnisse des Wollens aufzusuchen und, um ihrer Vollständigkeit sicher zu sein, ihre Reihe *a priori* zu construiren. Erst auf diese Elementarlehre, welche die Ideen oder Musterbilder für die Willensverhältnisse in einer und zwischen zwei Personen und ihnen gemäss auch diejenigen, welche sich aus den Willensverhältnissen grösserer Gemeinschaften ergeben, aufzustellen hat, kann die Ueberlegung folgen, wie unter den vorhandenen menschlichen Verhältnissen das Wollen und Handeln so zu lenken und zu gestalten sei, dass es den ethischen Ideen möglichst entspreche. Hier entsteht nun eine ethische Tugend-, Pflichten- und Güterlehre. Und zur Ausführung dieser bedarf es dann theoretischer Erkenntnisse, insbesondere der Psychologie des einzelnen Menschen, wie der natürlichen und künstlichen Gemeinschaften. Hieraus ergeben sich dann die concreten ethischen Wissenschaften, der Pädagogik, der Rechts- und Staatslehre, der Volkswirthschaft, der religiösen Gemeinschaften u. s. f., in denen sich die in ihrer abstracten Gestalt nothwendig getrennten theoretischen und praktischen Wissenschaften vereinigen und durchdringen.

Die Religionsphilosophie oder philosophische Theologie endlich, welche unabhängig von der positiven Religion das Dasein und Wesen Gottes zu beweisen und zu bestimmen unternimmt, wird in den meisten Systemen als ein integrirender Theil der Philosophie betrachtet, mag sie ein positives oder negatives Resultat ergeben. Für andere liegt sie dagegen jenseits der Grenzen der Philosophie in strengem Sinne. Und gewiss mit Recht. Denn alle Versuche, die Grundfrage derselben: ob die Welt einem persönlichen Schöpfer ihr Dasein verdanke? auf speculativem Wege zu beantworten, ergeben weder positiv noch negativ ein wirkliches Wissen, d. h. eine solche Ueberzeugung, deren Gegentheil als logisch unmöglich nachgewiesen werden könnte. Denn wenn auch alle philosophischen Ansichten, welche den Pantheismus oder Atheismus zum Resultat haben, sich bei sorgfältiger Prüfung als falsch ergeben, so sind doch für die

philosophische Speculation, welche keinen anderen Boden haben kann, als die allgemeine, jeden möglichen Zweifel ausschlagende, menschliche Erfahrung, keine genügend sichere Data vorhanden, auf deren Grunde sie jene Frage mit logischer Nothwendigkeit bejahen müsste. Die positive wahre Religion wird also von der philosophischen Speculation wohl Abwehr feindlicher Angriffe, nicht aber positive Begründung erwarten dürfen.

§ 5.

Die verschiedenen Ansichten, welche in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie hervorgetreten sind, hat man unter gewisse Classenbegriffe zu bringen gesucht, durch welche man ihren allgemeinen Charakter bezeichnen wollte. Es wird zur Orientirung und zum besseren Verständniss der nachfolgenden Geschichte beitragen, wenn über dieselben noch einige Bemerkungen erfolgen.

Man spricht hinsichtlich der Methode der Philosophie von Empirismus und Rationalismus, Dogmatismus und Kriticismus; hinsichtlich des Organs der Erkenntniss von Sensualismus, Intellectualismus oder Rationalismus im engern Sinne, von Anschauungs- und Reflexionsphilosophie; hinsichtlich der Qualität dessen, was als seiend gesetzt wird, von Realismus und Idealismus, Materialismus und Spiritualismus; auch in anderm Sinne von Realismus und Nominalismus, auch von Realismus und Nihilismus; hinsichtlich der Menge des Seienden von Monismus, Dualismus, Pluralismus; in Bezug auf die Ethik von Eudämonismus und Moralismus, von praktischem Idealismus und Realismus; endlich hinsichtlich des Resultats des Philosophirens überhaupt von Dogmatismus und Skepticismus. Wenn solche Classenbegriffe auch nicht hinreichen, um das Eigenthümliche eines Systems zu bezeichnen und sie noch weniger über den Werth oder Unwerth eines Systems etwas aussagen, so sind sie doch insofern nicht ohne Nutzen, als sie einige Gesichtspuncte angeben, auf welche man bei den philosophischen Systemen zu achten hat.

Der vorphilosophische Standpunct ist der naive Empirismus, d. h. die Manier des Denkens, welche es bei den Erzeugnissen des unabsichtlichen Denkens bewenden lässt. Sobald aber ein absichtliches Nachdenken über die aus dem unabsichtlichen Denken erzeugten Begriffe, also Philosophie, entsteht, tritt der Rationalismus im weitesten und eigentlichsten Sinne auf, bei welchem Worte man nicht sofort an ein bestimmtes philosophisches oder theologisches System

zu denken hat. Er ist vielmehr die allgemeine Maxime, dass die Wahrheit nur durch ein von bewussten Gründen geleitetes Denken gefunden werden könne. In diesem allgemeinen Sinne ist auch der philosophische Empirismus ein Rationalismus. Denn er besteht in der Maxime, über das in der äussern und innern Erfahrung Gegebene hinaus keine Annahme zu wagen, weil man Gründe *(rationes)* zu haben glaubt, die Möglichkeit einer die Erfahrung übersteigenden (transcendenten) Erkenntniss zu läugnen. Der gewöhnliche philosophische Empirismus aber bedient sich dennoch vieler Begriffe, welche nicht wirklich empirisch sind, z. B. der Ursache, Kraft, Seelenvermögen u. dgl., weil er diese Begriffe wegen seines nicht weit genug getriebenen Denkens für wirklich empirisch hält, da er sie in dem gewöhnlichen Gedankenkreise vorfindet.

Solcher mit speculativen Begriffen versetzter Empirismus ist in den gewöhnlichen Darstellungen der inductiven Wissenschaften überreichlich vorhanden; denn sie können gar nicht umhin, jene Begriffe zu gebrauchen. Weil sie aber dieselben als rohe Erzeugnisse des unabsichtlichen Denkens aufnehmen, ohne sie einer genauen kritischen Bearbeitung zu unterwerfen, so lassen sie sich dadurch zu ganz unhaltbaren Schlüssen und Annahmen verleiten. Aus dieser Unbewusstheit über das, was Induction und Speculation ist, entspringen dann auch jene Versuche, wie sie die Gegenwart aufzuweisen hat, auf inductivem Wege solche Resultate zu gewinnen, die nur speculativ gefunden werden können.

Ein wirklich reiner Empirismus ist aber ein Erzeugniss eines sehr scharfsinnigen Nachdenkens und setzt einen hohen Grad der Deutlichkeit und Klarheit des Denkens voraus. Darum aber kann er als ein eigenthümliches System nicht vorkommen, sondern nur als Ausgangspunct des Denkens innerhalb eines Systems. Denn wo das Denken so scharf ist, dass es das wirklich Empirische von dem vermeintlichen rein zu sondern vermag, da kann auch die Erkenntniss nicht fehlen, dass man sich, um die Wahrheit zu finden, über das Gegebene erheben müsse.

Die noch unklare Einsicht, dass man sich bei der Empirie nicht beruhigen dürfe, hat zu einem falschen Gegensatze gegen den Empirismus verleitet. Ist nämlich durch die Empirie die Wahrheit nicht zu finden, so glaubt man, sich bloss auf die reine Vernunft verlassen zu müssen. Das ist die Meinung des reinen Rationalismus, oder Rationalismus im engern Sinne. Man sieht danach die reine Vernunft oder das reine Denken selbst als die Quelle an, aus welcher

die wahre Erkenntniss abgeleitet werden müsse; d. h. das reine Denken selbst soll allen Inhalt methodisch aus sich entwickeln. Aber ein solcher reiner Rationalismus wird immer das Empirische versteckter Weise in sich aufnehmen müssen, weil er sonst zu gar keinem Inhalte gelangen würde. Nicht einmal die reine, formale Logik ist ein solcher reiner Rationalismus, obgleich sie auf den besondern Inhalt der Begriffe keine Rücksicht nimmt; denn alle ihre Lehren haben nur Sinn unter der Voraussetzung der unter den Begriffen empirisch gegebenen Gegensätze.

Der Unterschied zwischen Anschauungsphilosophie und Reflexionsphilosophie fällt dem Wesen nach mit dem zwischen Empirismus und Rationalismus zusammen, wenn auch die Anschauungsphilosophie kein Empirismus, sondern die wahre Speculation sein will. In der Meinung, dass weder Empirismus noch Rationalismus die Erkenntniss über den Kreis der äussern und innern Erfahrung hinausführen können, das Resultat beider also nur Erkenntniss des Endlichen, Relativen und Negativen, nicht des Unendlichen, Absoluten, wahrhaft Seienden sein könne, fordert sie eine höhere Art von Anschauung, eine nicht sinnliche, sondern intellectuelle. Was sie nun in dieser intellectuellen Anschauung vermeintlich erschaut hat, setzt sie dann als das wahrhaft Seiende, ohne es jedoch der logischen Prüfung, ob es sich auch ohne innern Widerspruch denken lasse, zu unterwerfen; ebenso wie der gemeine Empirismus sein Angeschautes ohne solche Prüfung gelten lässt. Eine solche ihrer selbst bewusste Anschauungsphilosophie kann aber nur ein spätes Resultat der Geschichte der Philosophie sein, da sie voraussetzt, dass alle früheren Versuche auf empirischem oder rationellem Wege nicht zur Wahrheit geführt haben.

Ein ebenfalls erst spätes Erzeugniss der Geschichte ist der Gegensatz zwischen Dogmatismus und Kriticismus. Kant glaubte die Ursache des Misslingens aller bisherigen philosophischen Versuche darauf zurückführen zu müssen, dass man sofort an das Erkennen der Gegenstände gegangen sei, ohne zuvor das Erkenntnissvermögen selbst nach seinem Wesen und Umfange einer Untersuchung unterzogen zu haben. Daher nannte er seine Methode, zuvor das Erkenntnissvermögen zu untersuchen, die kritische, alle frühere Philosophie aber Dogmatismus, weil sie im blinden Vertrauen auf die Vernunft ihre Sätze aufgestellt habe.

Mit diesem Gegensatze zwischen Dogmatismus und Kriticismus ist aber der Gegensatz zwischen Dogmatismus und Skepticismus

nicht zu verwechseln. Der Skepticismus ist nicht eine bestimmte Methode des Philosophirens, sondern die Meinung, dass alles Denken nicht zu festen Resultaten führen könne, weil die Gründe des Für und Wider in allen Puncten gleiches Gewicht hätten. Der Dogmatismus dagegen setzt die Möglichkeit einer wirklich festen Erkenntniss. Deshalb darf man nicht Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus coordiniren. Denn in den Augen des Kriticismus ist der Skepticismus auch ein Dogmatismus, weil er seine skeptische Meinung ohne vorhergehende Kritik des Erkenntnissvermögens aufstellt; in den Augen des Skepticismus ist dagegen der Kriticismus ein Dogmatismus, weil er eine feste Erkenntniss, wenn auch innerhalb gewisser Schranken, annimmt.

Verwandt, aber nicht identisch mit diesen Gegensätzen sind diejenigen, welche sich auf das s. g. Organ der Erkenntniss beziehen: Sensualismus, Intellectualismus und Rationalismus im engern Sinne. Der Sensualismus soll die Behauptung sein, dass nur die Sinne die Quelle aller Erkenntniss sind; der Intellectualismus sieht sie im Verstande, der Rationalismus im engern Sinne in der Vernunft. Es wird aber mit diesen Bezeichnungen viel Missbrauch getrieben und es herrscht viel Verwirrung in denselben, da die Ansicht von real verschiedenen Seelenvermögen selbst eine verworrene ist. Der eigentlich historische Gegensatz zwischen Sensualismus und Intellectualismus ist der, dass jener behauptet, die Seele sei ursprünglich eine *tabula rasa* (wie die Stoiker, Locke), welche erst durch die Sinne gewisse Eindrücke empfange, die in ihr Vorstellungen u. s. w. erzeugen; das der Seele eigenthümliche Reflexionsvermögen beobachte und beurtheile dann diese innern Vorgänge. Dieser aber (Des Cartes, Leibniz) behauptet, die Seele besitze als ursprüngliche Mitgift (angeborne) Ideen, die ihr bei Gelegenheit der Einwirkung der Aussenwelt zum Bewusstsein kommen, und er findet in diesen angebornen Ideen das eigentliche Fundament der philosophischen Erkenntniss. Beide Ansichten können auch so combinirt werden, dass einen Theil der Erkenntnisse die Sinne, den andern der Verstand oder die Vernunft aus eignem Vermögen liefern; feiner ist die Combination, welche den durch die sinnliche Empfindung gelieferten Rohstoff durch die ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes behufs der Erkenntniss gestalten lässt. Dann ist noch ein Unterschied zwischen Verstand und Vernunft in neuerer Zeit gemacht, wonach dem Verstande die Erkenntniss des Endlichen, der Vernunft die des Unendlichen zugeschrieben wird.

In der alten Philosophie reflectirt man anfangs nicht auf den Unterschied zwischen Wahrnehmen und Denken, daher die späteren Philosophen von den frühesten berichten, sie hätten Wahrnehmen und Denken für identisch gehalten, obgleich jene factisch zeigen und es mit Bewusstsein aussprechen, dass sie über die sinnliche Wahrnehmung durch ihr Denken hinausgehen. Als man später auf jenen Unterschied reflectirte, schrieb man auf verschiedene Weise der sinnlichen Wahrnehmung die (verworrene) Meinung, dem Verstande (νοῦς) die Erkenntniss der Wahrheit zu. Plato lässt die Seele in ihrem vorkörperlichen Zustande die Ideen schauen. Aristoteles beschreibt den Verstand als einen Sinn, welcher die unbeweisbaren Principien der Erkenntniss (z. B. den Satz des Widerspruchs) unmittelbar erfasse, welche als letzte Gründe dem logischen (vernünftigen) Beweisverfahren zum Grunde liegen.

Die übrigen der oben bezeichneten Gegensätze beziehen sich auf den Inhalt der Philosophie, und zwar vorwiegend auf die Metaphysik, d. h. der Lehre von dem, was ist und geschieht; denn das Charakteristische der Systeme sucht man eben in ihren metaphysischen Ansichten, indem man die Ethik meistens als von jenen abhängig denkt.

In der Metaphysik liegt nun der oberste Gegensatz zwischen der Ansicht, welche als letztes Princip absolut Seiendes, und der, welche ein absolutes Werden setzt. Für diesen Gegensatz hat man indessen keine besondern Titel gebildet, vielleicht weil in der Zeit, wo man grosses Gewicht auf solche Classificirungen legte, derselbe noch nicht scharf beachtet wurde, und er in den neuesten Systemen in der concreteren Form des Realismus und Idealismus auftritt.

Der Realismus im Gegensatze zum Idealismus ist die Ansicht, wonach man alles Geschehen, also auch alles Denken, als Zustände von an sich unveränderlichem Seienden auffasst. Der echte Idealismus dagegen behauptet: es giebt keinen solchen absolut seienden Träger des Geschehens, sondern nur absolute Thätigkeit, und alle Thätigkeit ist eine geistige, die eines Ich. Dieses Ich selbst ist nämlich nicht als eine Substanz zu fassen, sondern als ein absolutes Thun. — Der Realismus zeigt sich in sehr verschiedenen Gestalten. Die erste ist der naive Realismus, welcher dafür hält, dass das Vorstellen ein Abbilden der äusseren realen Gegenstände ist. Wie dem Vorstellenden die Gegenstände erscheinen, so sind sie auch, und zwar mit allen Merkmalen, die man an ihnen im wachen Denken wahrnimmt. Dieser naive Realismus zieht sich durch die ganze

griechische Philosophie hindurch entweder in dogmatischer Behauptung oder in skeptischer Verneinung, und unangesehen des Unterschiedes, ob man die sinnlichen Gegenstände für das wahrhaft Reale hält oder nicht. Denn auch die Skeptiker gehn von der Voraussetzung aus, dass, wenn ein Erkennen stattfinden soll, es ein Abbild des Realen sein müsse, und eben weil sie einsehen, dass ein solches Abbilden unmöglich ist, kommen sie zum Skepticismus. Und wenn etwa Plato läugnet, dass das sinnlich Wahrnehmbare wahrhaft sei, und er es nur für ein Werdendes erklärt, das nur mit der Meinung (δόξα) aufgefasst werden könne, so läugnet er damit nicht, dass die Meinung es so auffasse, wie es in Wirklichkeit als werdend sich darstellt. Neben diesem naiven Realismus und innerhalb desselben, welcher eine äussere Welt unabhängig von ihrem Gedachtwerden gerade so existiren lässt, wie sie sich giebt, entsteht dann der eigentlich philosophische Realismus, welcher das von seinem Gedachtwerden unabhängige Seiende nicht als ein sinnliches, sondern übersinnliches fasst. Er tritt zuerst bei Anaximander hervor und bildet den eigentlichen Grundstamm aller bedeutenden Philosophien, bis er in neuerer Zeit nach Kant vom Idealismus episodisch überflügelt wird.

In seinem Ursprunge ist der Realismus naiver Materialismus. Das Körperliche wird, wie es sich empirisch giebt, zugleich als sich bewegend und lebend aufgefasst, das geistige Leben ist nur eine Eigenschaft einiger Körper. (Hylozoismus.) Bei den Atomikern erhebt er sich zum speculativen Materialismus, welcher alle Erscheinungen aus blossen Bewegungen der materiellen Atome zu erklären sucht, dabei aber den dunklen Begriff der Kraft vermeidet. Der neuere Materialismus, welcher alle körperlichen und geistigen Vorgänge aus Stoff und Kraft zu erklären unternimmt, beweist seine philosophische Schwäche eben dadurch, dass ihm diese beiden Begriffe noch nicht zu Problemen geworden sind.

Der reine Gegensatz zum Materialismus, der reine Spiritualismus, welcher als das Seiende nur Geister setzt, ist nur ein einsamer Standpunct bei Berkeley. Die gewöhnliche realistische Ansicht setzt Geist und Materie als ihrer Realität nach gleichwerthig. Dies thut zuerst mit vollem Bewusstsein Des Cartes. Dieser Dualismus wird in der Monadenlehre Leibnizens und vollständiger in der Metaphysik Herbarts überwunden.

Der reine Idealismus, welcher consequenter Weise nur das eigne Ich des Philosophen als das absolute Thun setzen müsste

(theoretischer Egoismus), tritt nur hervor, um sofort wieder zu verschwinden, und geht in die Absicht über, dass das allgemeine reine Ich (die absolute Vernunft, der absolute Geist) das absolute Thun ist, dessen Momente Geist und Natur sind (Identitätsphilosophie, absoluter Idealismus).

Ein wirklicher Nihilismus kömmt natürlich nicht vor, da immer irgend etwas positiv gesetzt werden muss, sollte es auch nur der gegebene Schein sein. Das Wort bezeichnet daher nur einen Vorwurf gegen gewisse Systeme, in deren Consequenz es liegen müsste, eigentlich nichts zu setzen. Wer z. B. nur den gegebenen Schein oder ein absolutes Werden setzt, ohne ein Seiendes, das ist, was es ist, müsste eigentlich nichts setzen, weil Relatives nicht ohne Absolutes gesetzt werden darf. Oder man gebraucht das Wort Nihilismus auch ungerechter Weise als Vorwurf für solche Ansichten, welche die bestehenden philosophischen oder religiösen Systeme negiren.

Einen ganz andern Sinn hat das Wort Realismus im Gegensatz gegen den Nominalismus. Der scholastische Realismus hält das Allgemeine für das Reale, welches sich in den gegebenen Dingen individualisirt. Der Nominalismus sieht in dem Allgemeinen nur ein Erzeugniss des Denkens, es ist ihm nur ein Name, das Seiende ist nur das Individuelle. Der scholastische Realismus, welcher auch in denjenigen neuern Systemen auftritt, die das Allgemeine als das Besondere aus sich erzeugend ansehen, ist eine Nachwirkung des Platonismus.

Auch das Wort Monismus wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Man versteht darunter entweder die Ansicht, welche nur einerlei Seiendes setzt, wie z. B. der Materialismus oder der reine Spiritualismus, oder die, welche nur Ein Seiendes setzt, wie z. B. die Eleaten oder der Pantheismus. Bei diesem letzteren Monismus macht man gewöhnlich noch einen Unterschied zwischen den Systemen der Emanation, der Immanenz und der Evolution.

In der emanatistischen Ansicht lässt man aus dem Einen das Viele stufenweise dergestalt ausfliessen, dass die Ausflüsse, je weiter sie sich von der Urquelle entfernen, immer unvollkommner werden. Innerhalb der Geschichte der Philosophie pflegt man vorzüglich den Neuplatonismus als ein solches System der Emanation zu bezeichnen. Man hat freilich auch das bestritten, da das Eine durch seine s. g. Ausflüsse nicht selbst geringer oder leerer werde, und Alles in dem Einen bleibe. Der erste Grund ist nicht stichhaltig, da es eben das Eigenthümliche des Emanatismus ist, das Eine als

eine ewig volle Quelle zu denken, welche durch ihre Ausflüsse nicht vermindert werde. Diese Vorstellung aber wird, so phantastisch sie ist, nicht aus dem Neuplatonismus des Plotin gestrichen werden können. Der andere Grund dagegen ist stichhaltiger, beweist aber nur, dass im Neuplatonismus Emanation und Immanenz in unklarer Vermischung vorhanden sind. Uebrigens finden sich emanatistische Vorstellungen in allen Systemen, welche den *influxus physicus* statuiren. Ein reines System der Immanenz ist das des Spinoza. Die Eine unendliche Substanz hat ewig alle Wirkungen in sich, wie in einem Grunde alle seine Folgen zumal enthalten sind. Eine Verbesserung dieser Ansicht soll das Evolutionssystem sein, nach welchem das Eine zwar ewig alle seine Folgen in sich hat, aber bloss *implicite*, und sie methodisch im Ganzen der Weltgeschichte explicirt.

Der Dualismus setzt zweierlei qualitativ verschiedenes Seiendes, Materie und Geist. In der Religionsphilosophie nennt man Dualismus die Ansicht, welche neben Gott eine ewige Materie existiren lässt; ein Gegensatz, der sich zu der Annahme eines guten und bösen Princips verschärft. Der Pluralismus endlich nimmt für das weltliche Geschehen viele von einander unabhängige Principien an.

Für die verschiedenen Ansichten der Religionsphilosophie hat man ausser dem eben erwähnten Dualismus noch hauptsächlich die Namen Pantheismus, Theismus und Deismus ausgeprägt. Der Pantheismus setzt nur Eine Substanz oder in idealistischer Färbung Ein absolutes Thun, und fasst dies Eine, je nachdem er es entweder als Grund oder in seinen Folgen betrachtet, bald als Gott, bald als Welt. Der Theismus setzt einen seinem Sein nach von der Welt verschiedenen persönlichen Gott. Der Deismus setzt nach älterem Sprachgebrauche bloss eine Weltursache, nicht einen persönlichen Gott (vgl. Kant, Krit. d. r. V. im Anfange der Kritik aller Theologie). In neuerer Zeit haben unklare Köpfe Pantheismus und Theismus oder die Transcendenz und Immanenz Gottes zu verschmelzen gesucht und ihrer Ansicht den wohlklingenden Namen Theismus gegeben; den älteren, ehrlichen Theismus aber, um ihm einen Makel anzuhängen, Deismus genannt. Einige Theologen haben angefangen, diesem neuern Sprachgebrauche zu folgen, verstehen aber unter der angeblichen Immanenz nicht das, was der Pantheismus darunter versteht, nämlich, dass Gott die Substanz der Welt ist, sondern nur die *omnipraesentia operativa* Gottes, einen Begriff, welchen der Theismus schon lange vor der neuern Verwirrung gekannt hat.

Für die ethischen Ansichten entsprechende Titel zu finden, ist man weniger bedacht gewesen; hat man doch nicht einmal für den Gegensatz des Eudämonismus einen stehenden Namen! Eudämonismus aber ist jede ethische Ansicht, deren principielle Frage dahin geht: welches Handeln und Wollen, überhaupt welche Gemüthsverfassung tauglich ist, um ein allseitiges und dauerndes Wohlbefinden zu bewirken? genauer: deren Urtheil über das Wollen zuletzt von einem Begehren ausgeht. Die consequente Form des Eudämonismus, welche das Princip der Lust rein durchführt, ohne sich durch ethische Ideen beirren zu lassen, ist der Hedonismus. Die dem Eudämonismus entgegenstehende Ansicht, welche Moralismus genannt werden könnte, wenn diesem Namen nicht von hochmüthigen Eudämonisten ein herabwürdigender Beigeschmack willkürlich gegeben wäre, setzt als Princip der Ethik Ein oder mehrere absolut lobende oder tadelnde Urtheile über Willensverhältnisse oder Willensformen. Passender könnte man diese, beiläufig allein richtige, Ansicht den praktischen Idealismus nennen, indem man auf die ursprüngliche Bedeutung des Worts Idee bei Plato zurückgeht, der in den Ideen Musterbilder des Wirklichen erblickt. In der nach Kants Zeiten auch in der ethischen Wissenschaft eingetretenen Verwirrung hat man, im Gegensatz gegen das formale Princip der Ethik bei Kant, nach einer realen Ethik gesucht, d. h. nach einem Principe, welches mit der Norm für den Willen auch zugleich den guten Willen aus sich erzeugen soll.

§ 6.

Die Geschichte der Philosophie, welche den historischen Verlauf und Zusammenhang der eben erwähnten verschiedenen Ansichten zu berichten hat, ist eine an sich selbst zwar empirische Wissenschaft, hat aber den Zweck, dem speculativen Interesse zu dienen.

Man hat zwar den Versuch gemacht, sie selbst speculativ zu behandeln, indem man von der Ansicht ausging, dass die Entwicklung der Philosophie einem allgemeinen Weltgesetze mit Nothwendigkeit folge. In derselben soll sich nach der Meinung Einiger der Weltgeist im Elemente des abstracten Denkens zum reinen Bewusstsein über sich selbst emporarbeiten. Die Formel aber des Gesetzes für diese Entwicklung fand man in demjenigen abstracten Schema des menschlichen Selbstbewusstseins, welches man sich in Veranlassung der Untersuchungen Fichte's über das Ich ausgedacht hatte. Das Subject soll sich anfangs in ungeschiedener Einheit mit seinem Object

befinden, dann sich in bewussten Gegensatz gegen dasselbe stellen und durch Ueberwindung desselben zur bewussten Einheit des Subjects und Objects zurückkehren. Da nun die gewusste Einheit des Subjects und Objects das Wissen der Wahrheit sein soll, so ergiebt sich aus diesem Entwicklungsgesetze der Philosophie zugleich, dass sie sich in ihrem Gange nothwendig immermehr der Wahrheit annähert, und also auch ein in der Geschichte mitzählendes philosophisches System einen desto grösseren Schatz an Wahrheit enthält, je später es in der Reihe der Systeme auftritt, und dass innerhalb dieser Reihe ein jedes seinen nothwendigen Platz und seine nothwendige Aufgabe hat, durch deren Erfüllung es die nächstfolgende Stufe der Erkenntniss vorbereitet. Nun aber geben die gegenwärtigen Anhänger dieser Meinung zu, dass das *a priori* aufgestellte Schema sich mit dem historischen Thatbestande nicht völlig deckt. Damit gestehen sie unwillkürlich ein, dass jenes Schema nicht das Naturgesetz für den Entwicklungsgang der Philosophie ist, und überheben uns der Mühe einer Widerlegung dieser Ansicht.

Die Auffindung der wahren Gesetzesformel, nach welcher die vergangene und zukünftige Geschichte der Philosophie *a priori* construirt werden kann, wird für den menschlichen Geist immer ebenso zu den Unmöglichkeiten gehören, wie es überhaupt unmöglich ist, die Ereignisse der Weltgeschichte vorauszuberechnen. Denn in beiden Fällen liegt der letzte Grund der Ereignisse immer in der ursprünglichen Begabung der Personen und in deren Einfluss aufeinander, und ehe man für die Entstehung der Persönlichkeiten nicht das Gesetz aufgefunden hat, wird man auch das wahre Gesetz der menschlichen Geschichte nicht entdecken.

Hinsichtlich der einzelnen philosophischen Systeme wird man sich immer mit einem unvollkommnen Versuche begnügen müssen, sie aus den dabei zusammenwirkenden Kräften zu erklären. Unter diesen spottet aber die Individualität des jedesmaligen Philosophen aller eigentlichen Erklärung. Für das philosophische Interesse ist dieselbe aber auch irrelevant; es kömmt vielmehr nur darauf an, die Motive zu erkennen, von welchem die Denker geleitet sind, und diese liegen theils in den natürlichen Problemen, welche die äussere und innere Erfahrung, oder die Welt der Körper und der Geister, aufgiebt, theils in s.g. nachgeborenen Fragen, welche bei der denkenden Behandlung jener natürlichen Probleme entstehen, theils endlich in dem Einflusse, welchen die Meinungen Anderer gehabt haben.

In dem Fortgange der Philosophie im Ganzen und Grossen macht sich zwar hinsichtlich der Gegenstände, auf welche sich das absichtliche Nachdenken richtet, eine gewisse Gesetzmässigkeit bemerklich, die aber nicht aus einem allgemeinen Weltgesetze herzuleiten ist, sondern nur einer natürlichen, auf den gegebenen Verhältnissen des menschlichen Denkens beruhenden, Erwartung entspricht.

§ 7.

Die Geschichte wird zeigen, dass sich zuerst ein metaphysisches Denken erhob, welches sich vorwiegend mit den Problemen beschäftigte, welche die äussere Erfahrung darbietet, dass sodann die Ethik hinzutrat und zwar unter besondern historischen Umständen, welche der Behandlung ethischer Begriffe ein hervorragendes Interesse gaben; dass endlich die Logik, oder die Lehre von den Begriffsverhältnissen im Allgemeinen, gefunden wurde. Erst in der neuern Philosophie treten die psychologischen Fragen, d. h. die Untersuchung derjenigen Probleme, welche die innere Erfahrung aufgiebt, in den Vordergrund der Entwicklung, und erst ganz spät wird das Grundproblem der Psychologie, die Frage nach der Möglichkeit des Selbstbewusstseins, gefunden, von welcher die neuern bedeutenden Systeme auf verschiedene Weise ausgegangen sind. Dieser kurz angegebene Verlauf der Geschichte erklärt sich aber leicht, wenn man bedenkt, dass die Philosophie ein absichtliches Nachdenken ist, welches sich ursprünglich aus unwillkürlicher Beobachtung entwickelt. Die Aufmerksamkeit richtet sich aber zunächst auf das, was im menschlichen Vorstellungskreise ursprünglich überwiegt und der Beobachtung die am meisten stillhaltenden Objecte darbietet. Das aber ist die Körperwelt mit ihren Veränderungen. Die eigentlich psychologischen Thatsachen dagegen sind an sich dunkler und schwankender und legen der Beobachtung das eigenthümliche Hinderniss in den Weg, dass sie sich durch die Beobachtung selbst verändern. Daher ist es nicht zu verwundern, dass die psychologischen Begriffe noch lange Zeit in dunkler Verwirrung blieben, nachdem die Probleme der Körperwelt und selbst die der Ethik schon eine vielfache und scharfsinnige Bearbeitung erfahren hatten, ja dass der Begriff des Ich oder des Selbstbewusstseins in der alten Philosophie fast gänzlich unbeachtet blieb und erst spät in der neuern Zeit zum Problem wurde.

Ferner ist zu beachten, dass, wenn einmal eine absichtliche Bearbeitung der Begriffe in Gang gekommen ist, dieselbe immer

mehr Gegenstände in ihr Bereich zieht und zwar nach dem natürlichen Gesetze, dass das vorwiegend Interesse Erregende vorgezogen, dasjenige aber, was wenig Hoffnung auf lohnenden Erfolg bietet, leicht zurückgesetzt wird. Nachdem daher durch Sokrates die philosophische Arbeit auf die Ethik gelenkt und die Metaphysik des Aristoteles ein wenig befriedigendes Resultat gehabt hatte, blieben im Alterthume die ethischen Interessen für die Philosophie im Vordergrunde stehen, indem man durch ihre Bearbeitung eine sichere Anweisung zum seligen Leben zu gewinnen hoffte; während in der Metaphysik die Verzweiflung, eine sichere Erkenntniss zu erringen, immermehr zunahm, und man sich daher einerseits dem Skepticismus, andererseits einer das Denken überfliegenden Anschauung in die Arme warf. — Dass aber die Logik erst dann gefunden wurde, nachdem man schon fast zwei Jahrhunderte sich mit der Metaphysik bemüht hatte, findet darin seine natürliche Erklärung, dass das Denken erst durch vielfältige Erfahrungen über die Verhältnisse der Begriffe unter einander sich gleichsam erst den Stoff hatte schaffen müssen, mit welchem sich die Logik beschäftigt.

Nachdem in der neuern Zeit ein freies Denken aus langem Schlafe wieder bei Des Cartes erwacht war, fand die metaphysische Speculation als Resultat der alten Metaphysik den Skepticismus vor, und suchte sich über denselben dadurch zu erheben, dass sie bei dem Begriffe einsetzte, welchen die alte Philosophie wenig beachtet und daher auch nicht bezweifelt hatte, und welcher daher ein sicherliegendes Fundament der Erkenntniss darzubieten schien: nämlich bei dem Ich oder dem Selbstbewusstsein. Daher beschäftigte sie sich anfänglich hauptsächlich mit der Frage: wie kann vom Selbstbewusstsein aus die Aussenwelt und der höchste Gegenstand des menschlichen Geistes, die Gottheit, auf sicherem Wege erkannt werden? Diese Frage aber führte die Metaphysik, aus Gründen, deren Erörterung hier zu weit führen würde, immer tiefer in den Idealismus und überhaupt in psychologische Untersuchungen hinein, bis endlich die Unmöglichkeit des Idealismus erkannt wurde, und ein neuer Realismus hervortrat. Die Entwicklung der metaphysischen Grundansichten hat im Grossen und Ganzen in alter, wie in neuerer Zeit denselben Verlauf genommen. Zuerst erhebt sich die echt empirische Ansicht, dass die wahrgenommenen Veränderungen, der Wechsel, in welchem Alles rastlos begriffen zu sein scheint, keine Ursache voraussetze, sondern ein absolutes Werden sei. Tritt dann der Widerspruch zu Tage, dass das Wechselnde

oder sich Verändernde sowohl ist als auch nicht ist, so wird die entgegengesetzte Ansicht versucht, dass das wahrhaft Seiende ohne einen ursprünglich in ihm liegenden Trieb zur Veränderung ist und bleibt, was es ist; es erhebt sich damit die Metaphysik des absoluten Seins. Ist diese Ansicht aber entweder nicht im Stande, aus dem absolut Seienden das Werden oder Geschehen zu erklären, oder erscheint die Erklärung nicht als gelungen, weil sie zu sehr gegen die Gewöhnungen und Meinungen des gewöhnlichen Denkens verstösst, so macht sich eine dritte vermittelnde Ansicht geltend. Man setzt zwar Seiendes, welches der Intention nach sein und bleiben soll, was es ist, aber begabt es mit ursprünglich in ihm liegenden Vermögen oder Kräften, mit denen es aufeinander wirkt, und so das veränderliche Schauspiel der vorhandenen Welt hervorbringt. Diese Ansicht ist dem populären Denken, welches den scharfen Begriffen abhold ist, günstiger und fähiger über die Dinge in annehmlicher Weise zu sprechen, weshalb sie die Oberhand zu gewinnen pflegt, aber auch mit einem Nachlassen strenger Speculation verbunden ist. In der griechischen Philosophie werden sich als die Hauptrepräsentanten dieser drei metaphysischen Grundansichten, für die erste Heraklit, für die zweite Parmenides und Plato, für die dritte Aristoteles, erweisen. Nachdem sodann in der neueren Zeit die Metaphysik bis zu Kant sich mehr und mehr von dem alten unkritischen Realismus befreit hatte, gelangte sie in Fichte zum vollständigen Idealismus und damit zu dem wahrhaft reinen empirischen Standpuncte, auf welchem man erkennt, dass ausser dem eignen Bewusstsein nicht noch äussere Dinge und ihre Veränderungen gegeben sind, sondern nur dass eigne Bewusstsein und dessen wechselnde Zustände. Damit trat zu zweiten Male die Metaphysik des absoluten Werdens auf, aber nun in idealistischer Gestalt. Es giebt nur ein geistiges Geschehen, welches ohne alle Ursache absolut vorhanden ist, und die Speculation hat nur dessen gesetzmässigen Verlauf zu erklären. Diesem idealistischen absoluten Werden stellte Herbart seinen kritischen Realismus gegenüber, der von dem Begriffe des absoluten Seins beherrscht wird und einen Weg sucht, aus dem Seienden das Geschehen zu erklären. In der gegenwärtigen Zeit, wo die inductiven Wissenschaften am höchsten geschätzt, jedoch mit allerlei speculativen Reminiscenzen versetzt werden, die Kraft aber zu eigner Speculation matter geworden ist, scheint der dritte vermittelnde Standpunct am beliebtesten zu sein, ohne dass sich jedoch schon ein so bedeutender Repräsentant, wie Aristoteles im Alterthum war, für denselben erhoben hätte. —

Die Ethik aber hatte sich aus bekannten, im natürlichen Wesen des Menschen liegenden, Ursachen im Alterthum als Eudämonismus ausgebildet, welcher das sittliche Urtheil in seinem Dienste verwandte. Diese Form behielt sie auch in der neuern Philosophie, bis endlich durch den Einfluss des Christenthums die Forderung einer absoluten Gebundenheit des Willens an ein Sittengesetz bei Kant den Anfang zu einer wissenschaftlichen Ueberwindung des Eudämonismus machte.

Dieser Entwicklungsgang der Philosophie, der hier kurz skizzirt ist und dessen ausführlichere Darstellung die Geschichte selbst geben muss, zeigt nun nichts von einer systematischen Regelmässigkeit, noch von einer festgeordneten stufenmässig immer wachsenden Annäherung an die Wahrheit, noch ist in ihm endlich die Entwicklung des Weltgeistes zum reinen Selbstbewusstsein zu finden, sondern er entspricht nur dem, was eine empirische Beobachtung der Art, wie der menschliche Geist in jedem Einzelnen sich entwickelt, erwarten muss. Auch wird man finden, dass der Entwicklungsgang der Philosophie im Speciellen vielfach von Fehlern im Denken bedingt ist, die leicht schon von ihren Urhebern zu vermeiden gewesen wären. Menschliche Beschränktheit, Trägheit, Uebereilung, Verwirrung spielt neben bewundernswürdigem Scharfsinn und Fleiss in dieser Geschichte eine grosse Rolle. Von einer erkennbaren Nothwendigkeit aber, dass Alles in dieser Geschichte so hätte kommen, und so aufeinander folgen müssen, wie es geschehen ist, lässt sich nichts entdecken.

Gerade von dieser Ansicht aus lässt sich eine tröstliche Aussicht für die Zukunft der Philosophie gewinnen. Sie ist eben so wenig, wie die übrigen Zweige der menschlichen Cultur, schon auf ihrem Höhepuncte angelangt, von dem nun etwa ein nothwendiges Herabsinken zu erwarten wäre. Sie steht vielmehr noch im jugendlichen Alter, denn ihre Geschichte ist nur scheinbar eine lange, in Wahrheit aber für die Natur der Philosophie nur kurz, und vielleicht kürzer, als die der übrigen Wissenschaften. Denn wahrhaft gelebt hat sie nur in den Jahrhunderten von Thales bis Aristoteles und von Des Cartes bis auf unsre Tage. Die Anzahl der Männer aber, welche in ihr wirklich gearbeitet und geschaffen, und nicht bloss literarisch sich beschäftigt haben, ist nur eine äusserst geringe. Auch darf der Umstand, dass es ihr noch nicht gelungen ist, nach Art der mathematischen Wissenschaften, allgemein anerkannte feste Principien zu gewinnen, auf denen nun regelmässig fortgebaut werden könne, niemanden irre machen. Die Philosophie ist eben die schwierigste Wissenschaft von allen andern. Es thürmen sich ihr von allen Seiten

Hindernisse entgegen. Der verworrene Reichthum der zu bearbeitenden, zu ordnenden, berichtigenden und zu ergänzenden Begriffe, die mit einander in den mannigfachsten und verwickeltsten Beziehungen stehen; der Umstand, dass, wenn in einem leitenden Begriffe ein Fehler zurückbleibt, eben die Consequenz des Denkens das ganze Begriffsgebäude oder doch einen Theil desselben, verdirbt; die Schwierigkeit in dem verworrenen Knäuel von Begriffen, wie sie das unbewachte Denken liefert, die richtigen Angriffspuncte zu finden, von denen aus Ordnung in das Chaos gebracht werden kann; die Höhe der Abstraction der Begriffe, welche dazu erfordert wird; die von vornherein feststehende Meinung, dass das menschliche Erkennen ein Abbild des wahren Wesens der Dinge sei; die verführerische Illusion, bloss logische Prädicate für reale zu halten; die Vieldeutigkeit der menschlichen Sprache, welche Verwechslungen aller Art veranlasst; die unbewusste Befangenheit in allerlei Interessen, welche zur unbewussten Erschleichung der gewünschten Resultate verleitet; insbesondere aber die grosse Schwierigkeit, sich alles traumhaften Denkens der Phantasie zu entschlagen und sich zu einem wahrhaft wachen Denken zu erheben, welches alle seine Gedanken wirklich auszudenken vermag: alles dieses und dergleichen mehr macht es ganz, abgesehen von menschlichen Charakterschwächen, welche sich dem reinen Suchen nach der Wahrheit um der Wahrheit willen entgegenstellen, begreiflich, dass es der Philosophie bei ihrem in Wahrheit kurzen und oft unterbrochnen Verlaufe und bei der geringen Anzahl ihrer wahrhaften Bearbeiter, noch nicht gelungen ist, eine Wissenschaft zu werden, die auf allgemein anerkannten festen Principien ruhig fortbauen kann. Der Fortschritt aber über diesen jugendlich verworrenen Zustand, worin sie sich gegenwärtig noch befindet, hinaus wird nicht durch sogenannte geniale Weltanschauungen geschehen, die dieser oder jener neu aufstellen oder wieder hervorziehen mag, sondern durch ernsten und nüchternen Fleiss des Denkens, das sich für's Erste an der bisher abgelaufenen Geschichte der Philosophie darüber zu orientiren sucht, welchen Umständen der bisherige Misserfolg zuzuschreiben ist, und ob nicht dennoch schon einige feste, wenn auch nicht Resultate, doch Ausgangspuncte des menschlichen Denkens gewonnen sind, d. h. Principien der Erkenntniss, von denen aus in methodischem und von der Logik geleiteten Gange wirkliche Erkenntniss erreicht werden kann.

§ 8.

Die Geschichte der Philosophie zerfällt, wie schon angedeutet ist, in zwei grosse, zeitlich von einander weit getrennte Perioden;

die alte Philosophie, welche sich unter den Griechen, und die neuere, welche sich vorzugsweise unter den germanischen Völkern ausgebildet hat. Die dazwischen liegende s. g. scholastische Philosophie des Mittelalters ist in Wahrheit keine Philosophie, da sie kein freies Denken ist, sondern sich einerseits durch die kirchliche Autorität, andererseits durch die Ueberlieferungen aus der griechischen Philosophie hat fesseln lassen. Auch knüpft die neuere Philosophie in ihrem Ursprunge bei Des Cartes unmittelbar an das eigentliche Ende der griechischen Philosophie, den Skepticismus, an, indem sie denselben zu überwinden trachtet. Die Scholastik hat freilich die philosophische Sprache mit einer ausgebildeteren Terminologie bereichert, aber das ist keine Fortbildung der Gedanken; und was sie etwa in der Religionsphilosophie und in der Ethik Neues bringt, ist entweder sophistisch oder von wenig Werth.

Einen allgemein durchgreifenden Unterschied zwischen der alten und neuen Philosophie wird man wohl nur darin finden können, dass jene eben der Anfang und diese die Fortsetzung ist. Jene hat manche Probleme, welche das Denken in Bewegung setzen müssen, gefunden, diese hat sie weiter bearbeitet und neue dazu entdeckt. Dazu kommt dann freilich noch, dass der neuern Philosophie die Erfahrungen und Entdeckungen, welche in den Wissenschaften der Natur und des Geistes gemacht sind, zu Gebote stehen und dass sie sich unter dem ethischen Einflusse des Christenthums entwickelt hat, dessen Einwirkungen auch die Philosophien, welche zu Resultaten, die jenem entgegenstehen, gelangt sind, sich nicht ganz haben entziehen können. Die Erfahrungen, welche das Denken im weiteren Verlaufe gemacht hat, haben endlich zu einer grösseren logischen und systematischen Ausbildung und zu einer grösseren Menge, so zu sagen, nachgeborner Probleme geführt, während die alte Philosophie einfacher und kunstloser namentlich zur Zeit ihrer Blüthe die ursprünglichen von der Natur selbst gegebenen Probleme ins Auge fasst. Die eigentlichen Fragepuncte sind aber dieselben geblieben, nur besitzt die neuere Zeit ungleich grössere Hülfsmittel, sie zu lösen; jedoch erwächst für sie je länger je mehr die Gefahr, unter der Menge der zu Tage geförderten Meinungen die Orientirung zu verlieren und in ein s. g. geschichtliches Philosophiren zu gerathen, welches ohne nüchterne und allseitige Kritik auf den früheren Meinungen, als auf einem sichern Fundamente fortzubauen unternimmt; eine Gefahr, welcher die alte Philosophie in ihrem Ausgange wirklich erlegen ist.

Die griechische Philosophie.

§ 9.

Die Eintheilung derselben in Perioden unterliegt keiner grossen Schwierigkeit. Es kann als ziemlich allgemein anerkannt vorausgesetzt werden, dass sie mit Thales beginnt und mit dem Neuplatonismus ihr Ende findet, und dass der Hauptwendepunct innerhalb ihres Verlaufs durch das Auftreten des Sokrates bezeichnet wird. Die Philosophie vor Sokrates ist wesentlich nur Metaphysik, näher Naturphilosophie. Durch Sokrates wurde nicht allein ihr Gesichtskreis erweitert, indem durch ihn zu der wissenschaftlichen Bearbeitung der Ethik und Logik der Grund gelegt wurde, sondern sie wurde auch zu dem Bewusstsein ihres allgemeinen Zwecks, ein festes Wissen in unveränderlichen Begriffen zu erreichen, erhoben. Daher zerfällt die griechische Philosophie in zwei Hauptperioden. In der nachsokratischen Periode kann dann wieder hinter Aristoteles ein Abschnitt gemacht werden, da mit diesem die Kraft des speculativen Triebes und damit die originelle Production erlischt. Wenn auch nach seiner Zeit die Philosophie an Ausbreitung und vielfältiger Bearbeitung noch gewonnen hat, so fehlt doch der reine Trieb nach Erkenntniss der Wahrheit um der Wahrheit willen. Man bearbeitete die Philosophie in der vorwiegenden Tendenz, in ihr eine Anweisung zur richtigen Lebensführung zum Zwecke der Eudämonie zu gewinnen, ohne zu bedenken, dass jede andere Absicht, mag sie auch noch so edel und erhaben erscheinen, dem Auffinden der Wahrheit nur schädlich sein kann, wenn sie nicht lediglich darauf gerichtet ist, zu erkennen, welche Begriffe und Sätze man als nothwendig gültig setzen dürfe.

Erste Periode.

Die griechische Philosophie vor Sokrates.

§ 10.

Von den Philosophen dieser ersten Zeit hat uns die Barbarei späterer Jahrhunderte nur dürftige Bruchstücke hinterlassen. Auch sind die Angaben der späteren Berichterstatter, wo sie nicht ihre Quellen wörtlich mittheilen, nur mit grosser Vorsicht zu gebrauchen, da sie nicht selten den Sinn der früheren Philosophen missverstehen und ihnen unwillkürlich spätere Ansichten unterschieben. Namentlich können in vielen Puncten über den geschichtlichen Zusammenhang der verschiedenen Systeme unter einander nur mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthungen aufgestellt werden.

Eine solche und zwar sehr wahrscheinliche Vermuthung ist die Angabe bei Diogenes Laërtius, (Prooem. 10.), dass die griechische Philosophie zwei von einander unabhängige Anfänge in der ionischen und italischen Philosophie, oder bei Thales und Pythagoras, gehabt habe, wenn auch die von ihm aufgestellten Folgereihen der Philosophen wenig historischen Werth haben.

Bei dem Kirchenvater Clemens Alexandrinus findet sich eine andere Ansicht: es seien drei Folgereihen der Philosophie gewesen; die eine, die italische, hebe bei Pythagoras an, die ionische bei Thales und die eleatische bei Xenophanes. Vielleicht kommt eine Combinirung dieser beiden Angaben der Wahrheit am nächsten. Derjenige Anfang, aus welchem der Hauptstamm der griechischen Philosophie hervorwächst, liegt in der mit Thales beginnenden ionischen Reihe. Sie beschäftigt sich mit der Beantwortung der Frage: was ist das Seiende, da das Vorhandene ein Veränderliches ist? Im Fortgange stellt Heraklit den Satz auf, das Alles fliesst; d. h. es giebt nichts, was ist und bleibt; Alles ist in einem ewigen, ursachlosen Werden begriffen. Dem gegenüber sagen die Eleaten: In Wahrheit giebt es keine Veränderung, sondern nur Ein unveränderliches Sein. Es spaltet sich also die von Thales begonnene Philosophie in einen unvereinbaren Gegensatz zwischen Heraklit und den Eleaten, insbesondere Parmenides. Dies giebt zu jener Annahme Grund, dass mit den letzteren ein neuer Anfang der Philosophie gemacht sei. Und in der That ist wenigstens der von den Eleaten entdeckte Begriff des absoluten Seins ein durchaus neuer. Während nun die heraklitische Philosophie sich ohne besonders namhafte Vertreter fortsetzt, entspringt durch eine Modification der eleatischen

Philosophie die mechanische Naturphilosophie des Empedokles, Anaxagoras und der Atomiker. Denn diese erkennen an, dass das wahrhaft Seiende seiner Qualität nach unveränderlich sei, aber sie setzen nicht ein Seiendes, sondern ursprünglich Vieles, und suchen die vorhandene Welt aus dem mechanischen Zusammen- oder Nichtzusammensein desselben zu erklären.

In diesen Zusammenhang des fortschreitenden philosophischen Denkens können nun die Pythagoreer nicht mit aufgenommen werden. Denn während bei jenen das treibende Motiv im Problem der Veränderung liegt, suchen diese, ohne an der Veränderung Anstoss zu nehmen, nach einer Erkenntniss der mathematischen Gesetzmässigkeit des Geschehens, indem sie Alles auf Zahlen zurückführen. Da sie sich vorzüglich mit Mathematik beschäftigten, waren ihnen die Zahlenverhältnisse der Dinge das Wesentliche. Daher sagen sie entweder roher: die Dinge bestehen aus Zahlen, oder geschickter: sie sind Nachahmungen der Zahlen. Es findet sich bei ihnen also ein durchaus disparater Anfang der Philosophie, der aber in der folgenden Periode mit dem bei den Ioniern gemachten verschmolzen wurde.

Hieraus wird es verständlich sein, weshalb und in welchem Sinne diese erste Periode in der Reihenfolge: der ionischen, der eleatischen, der nacheleatischen und der pythagoreischen Philosophie dargestellt wird. Den Uebergang zur folgenden Periode bilden dann endlich die Sophisten.

A. Die ionische Philosophie.

§ 11.

Die Philosophie ist zwar ein absichtliches Bedenken der in der äusseren und inneren Erfahrung gegebenen Dinge, Vorgänge und Verhältnisse, allein ihr Entstehen selbst ist kein Werk absichtlicher Reflexion, sondern ein geistiges Naturereigniss. Man würde sonst schwerlich mit dem schwierigsten Theile derselben, der Methaphysik und Naturphilosophie, begonnen haben, dessen Vollendung nicht allein das schärfste und geübteste Nachdenken, sondern auch die genaueste und überlegteste Erforschung der vorhandenen Naturereignisse mit Hülfe einer weit ausgebildeten Mathematik voraussetzt. Aber es war natürlich, dass das absichtliche Nachdenken gerade an diesem Puncte einsetzte. Denn diejenigen Vorstellungen, deren Inhalt das sinnlich Wahrgenommene ist, und deren Gesammtheit

uns das Schauspiel der äusseren Welt liefert, überwiegen an Klarheit und Beständigkeit diejenigen, welche sich lediglich auf die innere Gemüthswelt beziehen, und fesseln daher am frühesten die Aufmerksamkeit, sobald sich eine solche zu bilden angefangen hat. Wie die Sprache, so hebt auch die Philosophie von der äusseren Welt an.

Damit aber diejenige Aufmerksamkeit auf die äussere Welt, welche zur Philosophie führt, sich erzeuge, ist es nöthig, dass der menschliche Geist sich in einem reich begabten und glücklich angelegten Volke bei einigen Individuen über die nächsten Sorgen für das Nothwendige und Angenehme des Lebens zu freier Musse erhoben habe. Nur dann wird jene Verwunderung entstehen, von der aus, wie Plato und Aristoteles richtig sagen, die Menschen jetzt, wie sonst zu philosophiren beginnen. Diese Verwunderung hebt nun zunächst bei den concreten, auffälligen Ereignissen und Veränderungen der äussern Welt an, würde aber nur in eine empirische Forschung hineinführen, wenn sie sich nicht von den einzelnen Veränderungen zu einer Verwunderung über die Veränderung selbst erhöbe. Erst das sich verwundernde Nachdenken über einen aus seinen einzelnen Complexionen, in denen er vorkommt, sich loslösenden Begriff ist der Anfang der Speculation. Und die ersten Spuren eines solchen Anfangs findet man bei den Ioniern.

Ethische und logische Reflexionen aber konnten erst später erwachen. So lange die väterliche Sitte, also auch die Meinung über das was löblich und schändlich ist, noch keiner heftigen Erschütterung ausgesetzt gewesen und dadurch ins Schwanken gerathen ist, werden Bestrebungen, durch absichtliches Nachdenken ein festes ethisches Urtheil zu finden, sich schwerlich erheben; denn die Philosophie verdankt, wie schon bemerkt, ihren Ursprung nicht einer bewussten Absicht. Logische Untersuchungen aber setzen ein längere Zeit hindurch geübtes Nachdenken und die dabei gemachten Erfahrungen über den Zusammenhang der Begriffe voraus. Logische Anordnung der Gedanken, alles, was Systematisirung heisst, klares Bewusstsein von der Tragweite der einzelnen Begriffe, analytisches und synthetisches Verfahren, Freiheit vom Einmengen der im gemeinen Denken unbewusst erzeugten Vorstellungen, u. s. f. darf man von diesen ersten Philosophen nicht erwarten, darum aber auch keine Fragen an sie stellen, die sie selbst noch nicht aufgeworfen haben. Die ersten Philosophen waren zunächst und vor allen Dingen empirische Naturforscher, denen sich bei ihrer Forschung einzelne speculative

Fragen aufdrängten, und die sie, so gut es ging, zu beantworten suchten, während ihnen die übrigen Probleme und deren Zusammenhang mit jenen Fragen noch gar nicht zum Bewusstsein gekommen waren. — Uebrigens haben die empirischen Meinungen dieser Philosophen über die Welt nur insoweit Interesse für die Geschichte der Philosophie, als sie mit ihren Bestimmungen über die allgemeinen philosophischen Probleme zusammenhängen. Ihre astronomischen, physikalischen, biologischen Meinungen u. s. f. haben nur für die Geschichte dieser speciellen Wissenschaften Werth.

§ 12.

1. Thales,

geb. ca. 636, aus einem edlen Stamme Milet's entsprossen; Astronom, einer der s. g. sieben Weisen; keine Schriften.

Nach dem Berichte des Aristoteles ist **Thales** der Anfänger derjenigen Philosophie, welche die Anfänge (*ἀρχή, principium*) aller Dinge nur in der Weise materieller Anfänge dachte. „Als Element (*στοιχεῖον*) und Anfang der Dinge setzte sie das, woraus alle Dinge sind und woraus sie zuerst entstehen und wohinein sie zuletzt vergehen, indem das Wesen (*οὐσία*) zwar beharrt, aber hinsichtlich seiner Zustände (*πάθος*) wechselt. Ueber die Menge und die Art dieses Anfangs stimmten diese ersten Philosophen nicht überein. Thales aber setzte das Wasser als ein solches Element, weshalb er auch aussprach, dass die Erde auf dem Wasser sei." (Arist. Met. 1, 3.)

Wie er gerade zu dieser Meinung gekommen sei, darüber sprechen die Alten selbst nur Vermuthungen aus. Aristoteles meint, Thales habe gesehen, dass die Nahrung von Allem feucht sei, dass auch das Warme aus diesem Feuchten entstehe und dadurch lebe, und endlich der Samen aller Dinge eine feuchte Natur habe, das Wasser aber sei der Anfang der Natur des Feuchten. (Arist. l. c. cf. Plutarch de pl. phil. 1, 3.) — Danach würde er geschlossen haben: Alles Feuchte ist Wasser, alle Dinge sind feucht, also alle Dinge sind Wasser. Andere weisen auf die alten Theologumenen vom Okeanos und der Thetys hin, und darauf, dass die Götter beim Wasser (dem Styx) schwören. (Arist. l. c.) Andere denken an die continuirliche und leicht sich umbildende Natur des Wassers. (Simplic. in Arist. phys. fol. 6, a.)

Philosophisch wichtiger, als die Frage, weshalb Thales gerade das Wasser zum Element aller Dinge gemacht habe, ist die andere: weshalb er und Andere auf eine solche Frage nach dem eigentlichen

Wesen der Dinge gekommen sind und sich nicht bei dem gegebenen Augenschein beruhigt haben. Auf die richtige Antwort leitet die Erklärung, welche Aristoteles vom Begriffe des Elements giebt. Man sieht die Dinge aus Anderem entstehen und in Anderes vergehen. Weil ihre eigene Qualität also nicht bleibend ist, kann sie nicht das sein, was sie wahrhaft sind, sie ist nur der vorübergehende Zustand einer andern Qualität. Die in diesem Wechsel beharrende Qualität ist die wahre, das eigentlich seiende Wesen der Dinge. Das Beharren derselben aber erkennt man daraus, dass dieselbe Qualität, aus welcher die Dinge entstanden sind, wieder bei ihrem Vergehen hervorkommt. Es tritt also hier die, wenn auch noch dunkle, Erkenntniss auf, dass das sich Verändernde, als solches, nicht das Seiende sein könne. Den Gedanken aber, welchen man hier schon hat finden wollen, dass das Wesen der Dinge das Allgemeine sei, und deshalb hätten die ersten Philosophen, indem sie nach dem Wesen der Dinge fragten, Ein Princip für Alles gesetzt, findet wenigstens Aristoteles noch nicht bei diesen ersten Physiologen, da er von ihnen berichtet, sie hätten die Menge der Anfänge nicht übereinstimmend angenommen. Auch würde hierin eine Reflexion liegen, die man jenen Alten schwerlich schon zutrauen darf. Denn erst bei dem logischen Streben, die Dinge nach Arten und Unterarten zu classificiren, geräth man auf die falsche Meinung, dass die specifischen Merkmale der Dinge nicht so wesentlich seien, als die allgemeinen, und setzt daher das Allgemeine als ihr Wesen.

Wichtig ist ferner die Angabe des Aristoteles, dass diese Anfänger der Philosophie noch nicht nach einer Ursache, welche den Wechsel der Zustände bewirke, gefragt, sondern nur die materiellen Ursachen (den Begriff des Elementes) in Untersuchung gezogen haben (l. c.). Dieser Angabe könnte es zu widersprechen scheinen, wenn derselbe vom Thales den Ausspruch berichtet, Alles sei voll Götter, und er geneigt ist, diesen Ausspruch auf die Annahme einer Weltseele zurückzuführen; oder wenn er berichtet, dass nach Thales der (Magnet-) Stein eine Seele habe, weil er das Eisen bewege (de anim. 1, 5. u. 2.). Allein die Seele wird hier noch nicht als ein von dem Materiellen unterschiedenes, selbständiges Princip aufgefasst, sondern als eine Eigenschaft der Materie: die Seele ist das Leben der Materie und dieses Leben zeigt sich am offenbarsten im Bewegen. Die Bewegung, das Leben, kömmt unmittelbar dem Elemente selbst zu und ist nicht von einem Andern, das nicht Element wäre, als seiner Ursache bewirkt (Hylozoismus). Die verschiedenen Berichte

späterer Philosophen (cf. Mullach frag. phil. I. 205.), dass Thales neben dem Wasser einen Gott oder einen Verstand als Princip gesetzt habe, der aus dem Wasser Alles bilde, scheinen nur aus Consequenzmacherei entstanden zu sein, indem man die Bewegung zur Seele, diese zum Verstande und diesen zum Gotte machte. Aristoteles, welcher, wo eigne Aussprüche der ältesten Philosophen fehlen, immer als der relativ sicherste Berichterstatter angesehen werden muss, weiss davon nichts, sonst würde er in der Einführung des *νοῦς* durch Anaxagoras nicht etwas durchaus Neues haben sehen können.

§ 13.

2. Anaximander,

aus Milet ca. 610—547; soll die Sonnenuhr erfunden, d. h. wahrscheinlich zuerst nach Griechenland gebracht und die erste geographische Karte angefertigt haben. Ueber seine specielleren naturphilosophischen Ansichten wird manches berichtet, das von culturhistorischem Interesse ist: das Schweben der cylinderförmigen Erde ohne Unterstützung; Bestimmungen über Grösse und Entfernung der Sonne und des Mondes; die Entstehung der lebenden Wesen aus dem Wasser und der Menschen aus andersartigen Thieren, weil sie in der Kindheit einer langen Pflege bedürften u. s. w.; die erste philosophische Schrift.

Anaximander macht im Aufsuchen des Seienden zuerst den Schritt ins Uebersinnliche und ist der Erfinder eines der einflussreichsten metaphysischen Begriffe: des Stoffs oder der Materie. Um so mehr ist es zu bedauern, dass von seinen metaphysischen Annahmen nur so wenige Bruchstücke, bei Simplic. phys. fol. 6, a. fol. 32, b. und Aristoteles phys. 3, 4. aufbewahrt sind.

Als den Anfang und das Element der Dinge setzte er das Unendliche (*τὸ ἄπειρον*). Weder das Wasser, noch ein anderes der s. g. Elemente ist ihm der Anfang, sondern eine davon verschiedene unendliche Natur, aus der alle Himmel und die in ihnen befindlichen Welten werden. Woraus aber die Dinge entstehen, dahinein vergehen sie auch nothwendig, indem sie Strafe und Vergeltung für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit erleiden. Die Dinge entstehen aber (nicht durch eine qualitative Veränderung des Elementes, sondern) durch eine Ausscheidung der Gegensätze vermittelst der ewigen Bewegung. Die ersten Gegensätze sind das Warme und Kalte, das Trockne und Feuchte. Aus dem Einen werden die darin seienden Gegensätze ausgeschieden; das Unendliche aber umfasst und beherrscht Alles; es ist unsterblich und unvergänglich. Plutarch lässt den Anaximander von einem aus dem Ewigen stammenden

Keime des Warmen und Kalten reden, der bei der Entstehung der Welt ausgeschieden sei (Euseb. praep. evang. 1, 8.). —

Während also Thales und Andere, die wieder auf seine Stufe in dieser Hinsicht herabsinken, das Element in einem sinnlich Gegebenen, wie Wasser, Luft, Feuer, suchen, übersteigt Anaximander das Sinnliche und setzt einen übersinnlichen Anfang, das Unendliche. Welche Bedeutung dieses Wort bei ihm haben müsse, kann man aus dem Gegensatze schliessen. Sind Wasser, Luft u. s. w. bestimmte Qualitäten, und wird geläugnet, dass Wasser u. s. w. das Element sei, und dafür das *ἄπειρον* gesetzt, so muss es in der Bedeutung des qualitativ Unbestimmten genommen werden, wenn anders Anaximander ein Denker gewesen ist. Dass diese Bedeutung dem Worte *ἄπειρον* zukommen könne, bezeugt Aristoteles Phys. 1, 4, 4. *τὸ δὲ κατ' εἶδος ἄπειρον ἄγνωστον ποιόν τι.* Mit dieser Grundbedeutung kann sich dann leicht der Nebenbegriff des räumlich und zeitlich Unendlichen oder Unbegränzten verbinden. Auch das Motiv zu dieser Abänderung der Ansicht vom Elemente kann mit Wahrscheinlichkeit in einer richtigen Kritik der entgegenstehenden Ansicht gefunden werden. Wenn das Element des Thales, das Wasser, sich in Luft, Feuer, Erde verwandelt, und diese wiederum in Wasser vergehen, so kann ebenso gut jede dieser Qualitäten als Element gesetzt werden, da aus jeder die andern entstehen und in jede vergehen. Weil aber alle diese Qualitäten dazu das gleiche Recht haben, so muss es ihnen allen abgesprochen werden. Kann also keine sinnlich gegebene Qualität das Was des Seienden sein; sind alle nur Zustände der wahren Qualität, so ist diese überhaupt nicht im Sinnlichen zu finden. Es scheint also, dass das wahrhaft Seiende als das qualitativ Unbestimmte gedacht werden müsse, oder als ein solches, welches an sich keine bestimmte Qualität ist, aber alle werden kann. Hiermit geht der Begriff des Elementes in den des Stoffes über; denn dessen Begriff ist es eben, dass er als etwas gedacht wird, was an sich nichts Bestimmtes ist, aus welchem aber alles Bestimmte werden kann; und dies ist eben jener Hauptbegriff, welcher in der Geschichte der Philosophie eine wichtige, aber eben nicht heilsame Rolle gespielt hat. Wenn Alexander Aphrodisiensis berichtet, Anaximander habe eine mittlere Natur (zwischen Wasser und Luft) angenommen, Andere gar von Wasser und Luft reden, so ist das offenbarer Missverstand. Es wäre sonst kaum zu begreifen, wie Plutarch ihn deshalb hätte tadeln können, dass er nicht gesagt habe: was das Unendliche sei. (cf. Mullach, fragm. phil. 1, p. 237.)

Von diesem qualitativ Unbestimmten kann man nun nicht mehr sagen, dass es sich in Anderes verwandle. Denn es bleibt stets als die unendliche Möglichkeit des Bestimmten Allem zum Grunde liegen, wie ja auch die unendliche Substanz des Spinoza, die mit diesem Unendlichen des Anaximander grosse Aehnlichkeit hat, sich nicht in die besondern Dinge verwandelt. Anaximander lässt daher die Gegensätze der sinnlichen Qualitäten aus dem Unendlichen ausscheiden, und zwar, wenn Aristoteles (Phys. 1, 4.) recht berichtet, die darinseienden. Dies kann zwiefach gedeutet werden; entweder sind die Gegensätze der Wirklichkeit oder der blossen Möglichkeit nach im Unendlichen. Aristoteles scheint der ersten Deutung gefolgt zu sein. Denn er stellt das Gemisch des Empedokles und des Anaximander nebeneinander (Met. 11, 2., in welcher Stelle man kein Recht hat, hinter dem Worte *Ἀναξιμάνδρου* das Wort *ἄπειρον* zu ergänzen). Wäre diese Deutung richtig, dann würde Anaximander ein blosses Chaos gesetzt haben; sein Unendliches wäre ein blosses Aggregat schon vorhanden gedachter entgegengesetzter Qualitäten. Allein dieser Annahme steht entgegen, dass dieses Unendliche unsterblich und unvergänglich sein und Alles umfassen und regieren soll. Denn ein entmischtes Chaos ist kein Chaos mehr; es ist in der Entmischung, in der Ausscheidung der Gegensätze, verschwunden. Ist ferner, wie berichtet wird, die Bewegung, durch welche die Ausscheidung erfolgen soll, ewig, so kann ein Zustand der Mischung und ein darauf erst folgender der Entmischung nicht gesetzt werden; denn dann müsste man die Bewegung anfangen lassen. Endlich aber, wenn der Satz, dass die Dinge durch ihren Untergang die Strafe ihrer Ungerechtigkeit büssen, Sinn haben soll, so kann es nur der sein, dass ihr bestimmtes Dasein dem wahrhaft Seienden, dem Unendlichen, unangemessen ist; ihr Rückgang in das Unendliche oder qualitativ Unbestimmte ist daher gleichsam eine Strafe für diese ihre Unangemessenheit — ein Gedanke, der namentlich in pantheistischen Systemen später häufig wiederkehrt. Wäre aber das Unendliche des Anaximander wirklich das Gemisch des Empedokles oder des *ὁμοῦ πᾶν* des Anaxagoras, so würde durch die Entmischung nur eine andere Ordnung des schon Daseienden bewirkt, ein Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, des Bestimmten und Unbestimmten sich aber nicht ergeben. Daher ist es wahrscheinlich, dass Anaximander die Gegensätze des Kalten und Warmen u. s. w. nicht als wirklich, sondern nur als möglich in dem Unendlichen enthalten gedacht, wenn auch nicht mit deutlichen Worten ausgesprochen hat; da der

deutliche Unterschied des Möglichen und des Wirklichen erst bei weiterer Ausbildung der Begriffe hervortritt.

Ebenso wie Thales kennt Anaximander noch keine Ursache der Bewegung (Plut. de pl. ph. 1, 3.), sondern denkt sein Unendliches als ewig und ursprünglich in Bewegung, ohne dass etwas Näheres darüber überliefert wäre, wie er sich die Ausscheidung der Gegensätze vermittelst der Bewegung gedacht habe. Diese Annahme aber der ewigen ursachlosen Bewegung entspricht ganz der reinen empirischen Auffassung des Vorhandenen. Denn eine Ursache ist überhaupt nie gegeben, sondern immer nur hinzugedacht. Die Frage aber, ob und wie ein solch ewiger Fluss der Veränderung möglich sei, wird von Anaximander noch nicht aufgeworfen. Es gelingt ihm nur in einem Puncte einen speculativen Gedanken zu erfassen, dass nämlich als das wahre Was des Seienden nicht die sinnlichen Qualitäten gesetzt werden dürfen. Wenn er aber daraus zu schliessen scheint, dass also das Seiende an sich ein qualitativ Unbestimmtes oder Unendliches sei, so ist dieser Schluss falsch. Denn die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass das wahrhaft Seiende zwar von bestimmter, aber nicht sinnlich gegebener Qualität sei. Dieser Gedanke aber tritt erst viel später auf.

Ein Schüler des Anaximander soll Anaximenes aus Milet ca. 548 gewesen sein. Man erzählt von ihm, dass er die Luft als das Element gesetzt habe; diese sei der Art (*γένος*) nach unendlich, nach ihren Beschaffenheiten aber bestimmt. Wie unsre Seele, welche Luft sei, uns beherrsche, so umfasse auch Hauch und Luft die ganze Welt (Plut. de pl. phil. 1, 3.). Die Dinge aber enständen aus Verdünnung und Verdichtung der Luft (Simpl. phys. fol. 32.). Die hierin allein interessirende Angabe, dass die Luft unendlich sei, ist so unbestimmt gehalten, dass sie sich auf verschiedene Weise deuten lässt. Es ist aber nicht der Mühe werth, sich dabei aufzuhalten, da Anaximenes offenbar auf den philosophischen Standpunct des Thales zurücksinkt, und, wenn er wirklich ein Schüler des Anaximander gewesen ist, weder das *ἄπειρον* in dem Sinne des qualitativ Unbestimmten genommen, noch die grosse Bedeutung des von diesem gemachten Fortschritts verstanden hat.

§ 14.

3. Heraklitus,

stammt aus einem vornehmen Geschlecht in Ephesus ca. 508; der Dunkle genannt. Er hat eine Schrift *περὶ φύσεως* verfasst, deren erster Theil über das All, der zweite über Politik, der dritte über Theologie gehandelt

haben soll; er legte sie im Tempel der Artemis nieder. Sokrates soll von diesem Buche gesagt haben, es erfordere einen delischen Schwimmer. Er scheint zahlreiche Anhänger, die Herakliteer, gefunden zu haben, die noch zu Plato's Zeiten blühten. Einer derselben, Kratylus, ist ein Lehrer Plato's gewesen.

Bei Heraklit findet sich zuerst ein etwas ausführlicher und zusammenhängender Versuch, von dem Begriffe des Elementes aus eine Weltanschauung zu construiren. Nicht wie Anaximander setzt er einen an sich unbestimmten Stoff, aus welchem durch Ausscheidung das Bestimmte sich sondert, sondern wie Thales und Anaximenes steht er noch auf der Stufe, wo man eine empirische Qualität als das eigentliche Was der Dinge ansieht, nur dass er anstatt des Wassers oder der Luft das Feuer, d. h. den warmen Hauch, als das Element setzt, aus welchem Alles wird und in welches Alles zurückgeht. Aber er unterscheidet sich von jenen dadurch, dass er den ruhelosen, ewigen und ursachlosen Wechsel des Vorhandenen ausdrücklich betont, und ganz besonders dadurch, dass er den Widerspruch, welcher in dem Begriffe des sich Verändernden liegt, deutlich gewahrt und ausspricht.

In diesem Letzteren liegt die grosse Bedeutung, welche ihm in der Geschichte der Philosophie zukommt. Er hat das Problem der Veränderung gefunden.

Will man aber seine Anschauung unbefangen nachconstruiren, so hat man nicht von der Voraussetzung auszugehen, als ob Heraklit als das eigentlich Seiende das absolute Werden selbst gesetzt habe, ohne ein Element anzunehmen, welches sich in ewiger Umwandlung befindet. Damit würde man einen falschen Massstab an sein Denken legen. Historisch berechtigt nichts zu der Annahme, dass er selbst in dem Elemente des Feuers nur das Symbol des absoluten Werdens gesehen habe. Auch ist der Gedanke, dass nichts sei, was sich verändert, sondern eben nur der absolute Wechsel selbst das Seiende und Bleibende sei, dem natürlichen Zuge des Denkens so widerstreitend und in so hohem Grade abstract, dass er schwerlich einem so frühen Philosophen beigelegt werden kann, wenn nicht historisch zwingende Gründe vorhanden sind. Diese aber fehlen gänzlich. Vielmehr bezeugt Aristoteles (de coelo 3, 1.), Heraklit habe, wie viele Andere, nur Ein Bestimmtes (ἕν τι) gesetzt, welches bleibe und aus welchem sich alles Andere umwandle. Hienach hat also Heraklit ebenso wie die vorhergehenden Jonier ein Element als Princip gesetzt. Seine allgemeine Weltanschauung ist in dem Satze zu finden:

die Eine, Alles umfassende Welt hat weder einer der Götter noch der Menschen gemacht, sondern sie war immer, ist und wird sein ein ewig lebendes Feuer, welches nach Mass sich entzündet und nach Mass erlischt. (Clem. Alex. Strom. 5. p. 599. B.). Die Welt ist aus Feuer erzeugt und verbrennt wieder nach gewissen Perioden den ganzen Weltlauf hindurch (Arist. phys. 3, 5. Diog. Laert. 9, 8.). Dieses Feuer ist aber nicht das sichtbare, flammende Feuer, sondern die warme Ausdünstung oder der warme Hauch. Denn als Princip setzt er die Seele, nämlich die Ausdünstung, aus welcher das Andere besteht; diese ist unkörperlich (weil ohne begrenzte Gestalt) und immer fliessend (Arist. de anim. 1, 2.). Aus diesem Feuer entsteht zuerst das Wasser, dieses wird zur Hälfte Erde, zur Hälfte aber warmer Hauch (*πρηστήρ* Clem. Al. l. c.). Daher ist dieser Wechsel ein Weg nach oben und ein Weg nach unten, und diese beiden Wege sind ein und derselbe (Hippol. Ref. Haer. 9, 10. Diog. L. 9, 8.). Indem nun das Feuer herabsteigend zu Wasser und Erde wird und aus diesen wieder der warme Hauch hinaufsteigt und zwar auf ein und demselben Wege, entsteht ein Gegenlauf (*ἐναντιοτρόπη, ἐναντιοδρομία*), und in diesem liegt der Grund der Entstehung der Dinge (Diog. L. 9, 7. Stob. Ecl. 1, pag. 58.). Dieser Gegenlauf wird als der Krieg bezeichnet, welcher der Vater und König aller Dinge ist (Hippol. Ref. Haer. 9, 9. Diog. L. 9, 8.). Deshalb tadelt Heraklit den Homer wegen seines Wunsches, dass unter Göttern und Menschen der Krieg aufhören möge, denn die Dinge hätten eben aus Kampf und Streit ihre Entstehung (Plut. Is. et Osir, 48.).

Weil nun Alles durch Streit entsteht, aber sich dennoch Zusammenstimmung in den Dingen zeigt, so entsteht aus dem Entgegengesetzten die schönste Harmonie und das Widerstreitende ist zuträglich (Arist. Eth. Nic. 8, 2.), und das Eine, welches mit sich selbst streitet, stimmt zusammen, wie die Harmonie des Bogens und der Lyra (Plat. Symp. p. 187.).

Diese Umwandlung von Allem in Feuer und des Feuers in Alles (Plut. de *εἰ* ap. Delph. 8.), so dass Alles Eins und Eins Alles wird, hätte consequent so vorgestellt werden sollen, dass alle Stadien dieser Umwandlung zugleich vorhanden wären, jedes einzelne Gebilde aber niemals dasselbe bleibe, sondern in stetem Wechsel in ein anderes übergehe. Allein dagegen scheint der Begriff des Elementes selbst zu fordern, dass es sich zu gewissen Zeiten in seiner eignen Qualität unverhüllt zeigt; denn sonst kommt es nicht zu Tage, dass es eben das ist, woraus Alles entsteht und wohinein

Alles vergeht. Ist nicht periodisch Alles Eins, d. h. Feuer, so wird nicht offenbar, dass eben das Feuer Element ist. Aus diesem Grunde ist es also mit der Anschauung des Heraklit verträglich, dass er eine periodische Weltverbrennung und damit einen Kreislauf des Werdens gelehrt hat, wie Aristoteles und Diogenes Laertius unzweifelhaft bezeugen.

Dieser Wechsel, das Werden, ist nun nicht allein unaufhörlich und ewig, sondern er umfasst auch Alles. Alles geht dahin und nichts bleibt. Die Dinge sind wie ein Strom, und in denselben Strom kann man nicht zweimal hineingehen (Plat. Cratyl. p. 408 A. Diog. L. 9, 8.). Denn denen, die in dieselben Ströme hineingehen, fliesst immer anderes und anderes Wasser zu (Euseb. Praep. Ev. 15, 20.). In dieselben Ströme gehen wir hinein und nicht hinein, wir sind und sind nicht (Heracl. Alleg. Homer. p. 443.). Bei der Betrachtung also des unaufhörlichen Werdens, in welchem Alles ohne Ausnahme begriffen ist, drängt sich dem Heraklit der Gedanke beiläufig auf, dass das Werdende ein in sich selbst Widersprechendes ist, indem ihm entgegengesetzte Bestimmungen beigelegt werden müssen. Es ist zwar das, was es ist, aber zugleich sein eignes Gegentheil, es muss ihm sowohl das Sein als auch das Nichtsein zukommen. Heraklit sieht also wohl den Widerspruch und er spricht ihn deutlich aus, aber er fühlt ihn noch nicht als solchen; darum behält er ihn unbedenklich bei, ohne sich zu bemühen, ihn zu vermeiden oder ihn zu lösen.

Diese Grundansicht, dass Alles fliesst, beruht aber nicht etwa auf einer die Erfahrung überfliegenden Speculation, sondern spricht eben nur die reine Erfahrung selbst aus. Denn, wie Heraklit sagt, die Menschen verstehen dieses ewig seiende Gesetz (λόγος) nicht, weder ehe sie es gehört haben, noch wenn sie es zuerst hören, trotzdem dass darin nur das wirkliche Verhalten der Dinge ausgedrückt liegt (Hippol. Ref. Haer. 9, 9.). Aber davon liegt der Grund nur in ihrem ungebildeten Denken. Denn schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen, und die Ohren derer, welche rohe Seelen haben (Sext. Emp. adv. Math. 7, 126.) und es entgeht ihrer Wahrnehmung, dass Alles ewig bewegt wird (Arist. phys. 8, 3.). Es ist also nicht ein Mangel der Sinne, sondern an Aufmerksamkeit; es liegt daran, dass sie rohe Seelen haben, wenn die Menschen diesen ewigen, Alles umfassenden Wechsel nicht wahrnehmen.

Diese unaufhörliche Umwandlung, dieser ewiger Kreislauf aller Dinge wird aber nicht etwa durch eine Ursache bewirkt, sondern

Alles geschieht nach der *εἱμαρμένη*, dem *fatum* (Diog. L. 9, 7.) d. h. nach einer einmal vorhandenen unabänderlichen Vorherbestimmtheit, die eben ohne allen weiteren Grund da ist. (Diese Heimarmene aber ist weder mit dem Zufall, noch mit der Nothwendigkeit zu verwechseln. Denn der Zufall schliesst nicht die Möglichkeit des Andersseins aus, und es hat nur Sinn, vom Zufall zu reden, wo Einiges eine Ursache zu haben scheint, Anderes aber nicht. Auch die Nothwendigkeit drückt eine Ursächlichkeit aus, denn sie beruht auf dem Zwange; wo aber Alles nach einer einmal vorhandenen Regel geschieht, da ist die Möglichkeit des Widerstandes gegen dieselbe ausgeschlossen. Freilich wird das *fatum* sofort als Nothwendigkeit gefühlt, sobald der Wunsch entsteht, dass etwas anders sein möchte. Die Begriffe der *εἱμαρμένη* und der *ἀνάγκη* gehen also in einander über.) Dieser Satz nun, dass Alles nach dem *fatum* geschieht, ist auf dem empirischen Standpuncte des Heraklit vollkommen consequent. Denn, wie schon bemerkt, das eine Veränderung bewirkende Eingreifen des Einen in das Andere ist nicht gegeben, sondern nur hinzugedacht, weil schon dem gemeinen Denken es als widersinnig erscheint, dass etwas von selbst sich in sein eignes Gegentheil verwandeln solle. Hält man sich dagegen streng an das wirklich Gegebene, so wird eben nur ein Wechsel ohne Ursache wahrgenommen. Und nimmt man mit Heraklit daran keinen Anstoss, dass dieses absolute Werden ein sich selbst aufhebender Widerspruch ist, so hat man gar keinen Grund, etwas zu setzen, das in den einmal vorhandenen Gang des Werdens eingreife und ihn abändere.

Der thatsächliche Gang dieses unabänderlich bestimmten Werdens ist nun der Gegenlauf der Dinge oder das Entstehen derselben aus dem Widerstreite. Dieser Widerstreit drückt nicht den logischen Widerspruch aus, welcher in dem absoluten Werden liegt, sondern nur die empirische Wahrnehmung, dass das Vorhandene aus dem Entgegengesetzten, welches in der *ἐναντιοτρόπη* zusammentrifft, sich bildet. Der Erfolg desselben ist aber ein vernünftiger. Daher wird das Feuer, das Eine, selbst als ein vernünftiges, allwissendes gedacht (Sext. Emp. adv. Math. 7, 127., Hippol. R. H. 9, 9. 10.). Die Heimarmene ist die Vernunft (*λόγος*), welche aus dem Gegenlaufe die Dinge bildet (Stob. Ecl. 1, p. 58.). Hierin liegt jedoch nicht der Gedanke, dass etwa eine göttliche Vernunft den Lauf der Dinge nach ihren Zwecken absichtlich gestalte; sondern weil empirisch das ewige Werden einen vernünftigen Erfolg hat, indem aus dem Widerstreitenden die schönste Harmonie, dieser Kosmos, sich ergiebt, so

wird die Vernünftigkeit des Erfolges auf das ewig Werdende oder auch auf die Vorherbestimmtheit als Eigenschaft übertragen. Ist nun aber das ewig lebende Feuer, oder der warme Hauch, welcher die Seele, d. h. das Leben des Ganzen ist, vernünftig, so folgt weiter, dass Allem Vernunft beiwohnt (Stob. serm. 3, 84.). Denn Alles ist ja nur eine verschiedene und vorübergehende Gestaltung des Einen. Am meisten aber wird demjenigen Vernunft eignen, was sich in dem Stadium der trocknen Ausdünstung befindet; denn dann ist es eben in der Qualität des vernünftigen Feuers. Daher ist die trockne Seele die weiseste und beste. Der trunkne Mann aber wird von einem Knaben geführt und weiss nicht, wohin er geht, weil er eine nasse Seele hat. (Stob. serm. 5, 120.)

Aus dieser Weltansicht ergiebt sich für die Menschen die Lebensregel, der allgemeinen Vernunft des Ganzen zu folgen. Der Verständige muss an der Allem beiwohnenden Vernunft eben so fest und noch fester halten, als die Stadt am Gesetze, denn alle menschlichen Gesetze werden von dem einen göttlichen ernährt. Nur so weit man an der gemeinsamen Vernunft festhält, ist man in der Wahrheit, sobald man aber individuell denkt, in der Unwahrheit. (Stob. serm. 3, 84. Sext. Emp. adv. Math. 7, 133.) In diesem Sinne ist auch wohl das Wort zu deuten, dass unsre Seelen, so lange wir leben, gestorben und in uns begraben sind, aber wieder aufleben, wenn wir sterben (Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. 3, 230.), denn für die Seelen ist das Wasser der Tod (Clem. Alex. Strom. 6, p. 624.). Während des Lebens in dem feuchten Körper ist nämlich die Seele, die trockne Ausdünstung, nicht in dem ihr angemessenen Zustande und kann daher auch nicht vollkommen vernünftig denken.

Wenn nun Alles nach einem *fatum* geschieht, dessen Erfolg das Vernünftige ist, so ist das Beste für den Menschen die *εὐαρέστησις* (Clem. Alex. Strom. 2, p. 417.), d. h. die ruhige Zufriedenheit mit dem Schicksal; diese wird durch die *σωφροσύνη*, das besonnene, verständige Verhalten, erworben. Denn dass den Menschen das wird, was sie wollen, ist nicht das Bessere (Stob. serm. 3, 83. 84.). —

In diesen Ansichten Heraklit's liegen die Keime vieler Meinungen, welche im Verlaufe der Geschichte oftmals wiederkehren. Besonders ist das Wesentliche des bei den Stoikern und in neuerer Zeit weiter ausgebildeten s. g. Pantheismus schon darin enthalten. Alles ist ein ewiges, durchgängiges Werden, in welchem es in sein Gegentheil übergeht und aus demselben zu sich zurückkehrt. Diesem Werden wird dann sofort der Begriff des Lebens untergeschoben und das

Ganze daher als ein ewiges Leben vorgestellt, in welchem nichts Todtes ist. (Man begeht damit eine offenbare Erschleichung; denn zwar ist jedes Leben ein Werden, aber nicht alles Werden darum ein Leben; und jedes Todte wird zwar als ein Ruhendes, Starres vorgestellt, aber nur dasjenige Ruhende ist todt, was vorher gelebt hat.) Dieses Leben ist endlich ein vernünftiges, weil das empirisch Vorhandene (zum grossen Theile wenigstens) nach einem vernünftigen Zwecke eingerichtet zu sein scheint; aber es ist nicht von einer selbstbewussten Vernunft verursacht, sondern dem Werdenden selbst wohnt ursprünglich Vernunft bei. Hier tritt also die im neuern Pantheismus so stark betonte immanente Zweckthätigkeit zuerst hervor. Diese allgemeine Weltvernunft ist dann auch die Regel für das Denken und Wollen der einzelnen menschlichen Vernunft. Das Wahre und Gute ist das Allgemeine; die Besonderheit ist der Grund des Unwahren und Schlechten. So lange daher die Vernunft im Menschen individuell ist, d. h. während ihres Lebens im Leibe, ist sie nothwendig mit Irrthum und Schlechtigkeit behaftet. Trotzdem, dass man den logischen Widerspruch in dem Begriffe des Werdenden erkennt, wird diese Ansicht festgehalten, weil sie dem rein aufgefassten empirischen Thatbestande entspricht und wird als eine die gewöhnliche menschliche Ansicht an tiefer Weisheit weit überflügelnde mit stolzem Selbstbewusstsein und, wie es scheint, absichtlich mit dunklen Worten vorgetragen. Kurz, Heraklit ist im Alterthume, was etwa Fichte, Schelling und Hegel in neuerer Zeit sind. —

§ 15.

Diese ältesten ionischen Philosophen haben das mit einander gemeinsam, dass ihr Denken durch das vorhandene Schauspiel der Veränderung in Bewegung gesetzt ist, dass sie aber noch nicht nach einer Ursache der Veränderung fragen, (oder diese erklären wollen) sondern nur nach dem, was dem Veränderlichen, als das Seiende und Bleibende, zum Grunde liegt. Dabei überragen Anaximander und Heraklit die übrigen in verschiedener Hinsicht. Jener macht die Entdeckung, dass das wahrhaft Seiende nicht das sinnlich Gegebene sein könne; dieser die andere: dass der Begriff des Veränderlichen durch widersprechende Bestimmungen gedacht werden muss. Während nun aber der Begriff des Stoffes, der qualitätslosen Materie, für den späteren Gebrauch in der Geschichte der Philosophie gleichsam fürs Erste zurückgelegt wird, scheint der Gedanke, dass Alles fliesst und dass dies Fliessende eben das Seiende ist, wie er bei Heraklit hervor-

tritt, der Speculation sofort einen kräftigen Antrieb gegeben zu haben. Denn ein besonnenes Denken kann sich bei diesem Begriffe nicht beruhigen, mag die Erfahrung ihn noch so sehr aufdrängen und mag er auch noch so sehr ausgeschmückt werden. Etwas, das ohne Ursache in sein eignes Gegentheil übergeht und ebenso sich aus demselben wiederherstellt, um rastlos wieder ein Anderes zu werden, kann man im wahrhaft wachen Denken nicht als das Seiende setzen, denn es muss in ein und demselben Gedanken sowohl als seiend, als auch als nicht seiend gedacht werden, wie Heraklit selbst ausspricht. Der vollen Strenge nach kann man nicht einmal von einem Was sprechen, welches sich verändert, da eben das, als was man es denken möchte, in demselben Denken wieder verneint werden muss. (Hätte also, beiläufig gesagt, die Geschichte der Philosophie sich hier in stetigem Fortschritte entwickelt, so hätte Heraklit den qualitativ unbestimmten Stoff des Anaximander als das ewig Werdende setzen müssen, nicht aber das Feuer.) Die Annahme eines sich ursachlos continuirlich Verändernden bietet also keine wirkliche Erkenntniss dar; denn ihr Grundbegriff hebt sich selbst auf. Es ist damit nur erst ein Problem gefunden, welches gelöst werden muss, wenn man zu wirklicher Erkenntniss gelangen will. Zur Lösung dieses Problems aber ist es der erste Schritt, dass man den Widerspruch verneint. Im Gegensatze zu Heraklit, welcher gesagt hatte: Wir sind und sind auch nicht, muss gesagt werden: Das was ist, kann nicht nicht sein; oder von dem Seienden müssen alle Bestimmungen fern gehalten werden, welche von ihm ein Nichtsein aussagen würden.

Diesen ersten Schritt haben die Eleaten, insbesondere Parmenides gethan; sie sind aber wegen der Fehler, die sie selbst dabei begingen, nicht über diesen ersten Schritt hinausgekommen. — Der Anfang der eleatischen Philosophie ist freilich nicht aus einem directen Gegensatze gegen Heraklit entstanden, da Xenophanes älter ist, als jener. Vom Parmenides jedoch, dem Hauptrepräsentanten dieser Philosophie, vermuthet man, dass er sich speciell gegen Heraklit in Gegensatz gestellt habe. Wenn auch diese Vermuthung vielleicht auf schwachen Gründen beruht, so ist doch der allgemeine Gegensatz des Parmenides gegen die ionische Philosophie des Werdens unläugbar, wie schon von Plato ausgesprochen wird (Theaet. 152, d.). Denn jener widerspricht nicht nur denen, welche das Nichtsein für seiend halten, sondern auch denen, welche meinen, das Sein und Nichtsein sei dasselbe und nicht dasselbe. (Mullach frag. ph. I, 118,

v. 43—51.) Zu dieser Behauptung aber mussten folgerichtig die Ionier gelangen, wenn sie das Seiende als ein Werdendes auffassen. — Der Streit aber, ob die Ionier und insbesondere Heraklit, oder die Eleaten auf einer höheren Stufe der Philosophie stehen, kann hier nicht ausgemacht werden, da die Entscheidung darüber von der eignen philosophischen Ansicht abhängt. Historisch aber ergiebt sich, dass diejenigen, welche absolut Seiendes als Princip setzen, sich immer gegen die stemmen, welche das absolute Werden zum Grunde legen, und also auf diese folgen. Ist auch Xenophanes älter als Heraklit, so ist doch nicht er der eigentliche Repräsentant der eleatischen Philosophie, sondern Parmenides, welcher etwa gleichzeitig mit Heraklit ist. Dieser aber bildet die letzte Spitze der ionischen Philosophie, während jener der eigentliche Anfänger der Philosophie des absoluten Seins ist, und er bestreitet ausdrücklich das ionische Princip, während bei Heraklit sich keine Andeutung findet, dass er sich mit Absicht gegen das absolute Sein stemmt. Ebenso befindet sich später Plato in ausdrücklichem Gegensatz gegen die Herakliteer, deren „Fliessen“ er seine *ὄντως ὄντα* entgegenstellt. Nicht minder setzt Aristoteles seinen unbewegten Beweger denen entgegen, welche Alles sich bewegen lassen. In neuerer Zeit aber stemmt sich Herbart ähnlich gegen Fichte und Schelling, wie Parmenides gegen die Ionier. Mag man darin einen Rückschritt oder einen Fortschritt der Philosophie sehen, das historische Verhältniss liegt offenbar vor Augen. —

B. Die eleatische Philosophie.

§ 16.

1. Xenophanes,

aus Kolophon, soll in Zankle, Katanea und Elea gelebt haben, ca. 538; jünger als Pythagoras, älter als Heraklit; schrieb Elegien zur Verspottung der Götterlehre des Hesiod und Homer, trug auch seine eigne Ansicht in Versen vor. Die wenigen von ihm erhaltenen echten Bruchstücke, bei Sextus Empiricus, Simplicius und Clemens Alexandrinus, sind meistens theologischen Inhalts. Ausserdem finden sich über ihn kurze Angaben bei Aristoteles.

Xenophanes tadelt den Hesiod und Homer, dass sie Alles, was bei den Menschen für Schimpf und Tadel gilt, den Göttern beilegen, denn die meisten Thaten, welche sie von diesen erzählen, seien ungerechte: Diebstahl, Ehebruch, Betrug. Er hält es für ebenso gottlos zu sagen, dass die Götter entstanden seien, als dass sie vergingen, denn auf beide Weise folge, dass sie gar nicht seien; und er verspottet endlich den heidnischen Anthropomorphismus. Denn

der eine Gott sei weder an Gestalt, noch an Gedanken den Sterblichen gleich; ganz sieht und ganz hört er. Immer bleibt der Gott in demselben (Zustande), nicht bewegt, noch geziemt es sich ihm, von einem zum andern Ort sich zu bewegen. -- Aristoteles aber berichtet, Xenophanes habe, auf den ganzen Himmel sehend, gesagt: das Eine sei der Gott. (Met. 1, 5.)

In diesen Aussprüchen zeigt sich zunächst der ethische Unwille darüber, dass dem höchsten Gegenstande der Verehrung Böses beigelegt wird, und man sieht hier den ersten Anfang einer ernsten Polemik gegen das Heidenthum. Sodann aber liegt darin die theoretische Wahrheit, dass dem, was entsteht und vergeht, das Sein nicht zukomme. Aus welchen Gründen aber Xenophanes das Seiende als Eins gesetzt habe, ist nicht bekannt, wenn nicht vielleicht die von Aristoteles berichteten Worte: der ganze eine Himmel (d. h. Welt) sei der Gott, mit der Polemik gegen den Polytheismus zusammenhängen. Wenn man wegen dieser Ansicht die Eleaten in Bausch und Bogen als die ersten Pantheisten bezeichnet, so hat das bei Xenophanes einigen Grund, ist aber in Bezug auf Parmenides durchaus falsch, wie sich später ergeben wird.

In einigen bei Sextus Empiricus adv. Math. 7, 49. 110. aufbewahrten Versen scheint Xenophanes endlich den Menschen ein deutliches Wissen über die Götter und die Welt abzusprechen und ihnen nur ein Meinen zuzuschreiben. Allein es liegt darin kein zwingender Grund, ihm deshalb Skepticismus schuld zu geben, da dieser Ausspruch auch so aufgefasst werden kann, dass das Wissen sich auf das Seiende, das Meinen aber auf das Werdende bezieht. Hierüber redet deutlicher das Haupt der eleatischen Philosophie.

§ 17.

2. Parmenides,

stammte aus einem vornehmen Geschlecht Elea's, ca. 503, schrieb ein Werk über die Natur in Versen, von dem ziemlich hinreichende Bruchstücke bei Sextus Emp., Simplicius und Clemens Alex. aufbewahrt sind. Er soll in hohem Alter mit seinem Schüler Zeno nach Athen gekommen und dort auch mit dem noch jungen Sokrates zusammengetroffen sein. Wegen seines Charakters und seiner Weisheit stand er in hohem Ansehn.

Im Anfange seines Gedichts über die Natur befiehlt ihm die Göttin (der Weisheit), sowohl das reine Herz der überzeugenden Wahrheit, als auch die menschlichen Meinungen, die keine Ueberzeugung gewähren, zu erkennen, aber bei dieser Forschung sich nicht von der sinnlichen Wahrnehmung, sondern von der prüfenden

Vernunft leiten zu lassen. (Mull. frag. ph. I. 119. v. 54—56.) Der falsche Weg aber, vor welchem die Weisheit warnt, ist der Satz: dass das Nichtsein sowohl nicht ist, als auch nothwendig ist, denn das Nichtseiende kann man nicht erkennen, noch sagen (ibid. v. 37. u. 50.). Solche Meinung gehört den unwissenden und blinden Menschen an, welche das Sein und das Nichtsein für dasselbe und für nicht dasselbe halten. Vielmehr muss man sagen und denken, dass Seiendes ist, denn das Sein ist; dass aber das Nichts nicht ist. Das Sein aber ist unentstanden und unvergänglich, ganz, einartig und unbewegt. Es war nicht und wird nicht sein, denn jetzt ist es zumal ganz, ein ungetheiltes (ἓν ξυνεχές). Denn wer soll es erzeugt haben, woher soll es vermehrt werden? Man kann nicht sagen, noch denken, dass es aus Nichtseiendem entstanden sei, oder vermehrt werde; denn man darf nicht denken, noch sagen, dass es nicht sei. Welche Nothwendigkeit sollte es auch später oder früher aus dem Nichts hervorgebracht haben? Daher muss es entweder gänzlich sein oder gar nicht; denn aus dem Seienden könnte nichts anders, als es selbst entstehen. Wäre es aber entstanden, dann wäre es nicht, auch nicht, wenn es erst zukünftig sein würde. Das Seiende kann auch nicht vom Seienden getrennt und durch die Welt zerstreut sein, noch auch zusammengesetzt werden. Denn ganz ist es sich selbst gleich, nicht hier mehr und dort weniger, ganz ist es voll des Seienden. Unbewegt in den Grenzen grosser Fesseln ist es ohne Anfang, ohne Ende; denn Entstehen und Vergehen hat die wahre Ueberzeugung von ihm weit weg getrieben. Deshalb ist es auch nicht unvollendet (*ἀτελεύτητον*, unendlich). Denn es ist keines bedürftig; wäre es unendlich, so bedürfte es Alles. Aber weil es vollendet ist, ist es einer wohlgerundeten, überall gleich schweren Kugel vergleichbar. (v. 57.—105.)

In diesen Aussprüchen liegen hauptsächlich folgende Sätze: dem Nichts kann auf keine Weise das Sein beigelegt, das Nichtseiende darf also nicht als seiend gedacht werden. Dagegen muss von dem Seienden jede Bestimmung entfernt gehalten werden, die von ihm ein Nichtsein aussagen würde; also alles Entstehen und Vergehen oder Werden, alle Verschiedenheit der Zeit und des Ortes, alle Bedürftigkeit oder aller Mangel, daher auch alle Vermehrung und alle Unendlichkeit (denn das Unendliche ist niemals vollendet, es fehlt ihm immer etwas). Da nun das Seiende allein ist, das Nichtseiende aber nicht ist, so ist das Seiende nothwendig Eins (Arist. Met. 1, 5.). Worin aber Parmenides die Nothwendigkeit,

das Seiende als nur Eins und nicht vieles zu denken, gesehen habe, ist nicht mit voller Sicherheit aus den Ueberlieferungen zu ersehen. Der allgemeine Grund, den man ihm wohl zuschreibt, und der von vielen Andern gebraucht wird, dass nämlich, wenn das Seiende als ein Vieles gedacht würde, von ihm eine Negation ausgesagt werden müsse, weil jedes der Vielen das Andere nicht ist, findet sich nicht in den überlieferten Fragmenten. So viel man aus diesen sieht, scheint Parmenides die Vielheit des Seienden deshalb geläugnet zu haben, weil ihm sonst räumliche Prädicate, wie Hier- und Dortsein zugeschrieben werden müssten, und darin ein Nichtsein liegt, denn das Hierseiende ist nicht dort; ob er auch gemeint hat, dass dann der Raum, das Leere, also Nichtseiende, als seiend gedacht werden müsse, ist nicht ersichtlich.

Auf die Frage aber: was ist das Seiende? antwortete Parmenides: das Sein ist (ibid. v. 43.). Ist nämlich das Sein Eins, so kann nichts Anderes, sondern nur es selbst, das Sein, sein. Denn setzt man etwas Anderes, als das Sein selbst, als seiend, so scheint eine Verschiedenheit zwischen dem Sein und dem Was zu entstehen, also eine Mehrheit, und damit ein Nichtsein. Daher darf auch endlich keine Verschiedenheit zwischen dem Sein und seinem Gedachtwerden zugelassen werden. Dasselbe, sagt Parmenides, ist das Denken und das, wovon es der Gedanke ist; denn ohne das Seiende, in welchem es (das Denken) ausgesprochen ist, kann man das Denken nicht finden; denn es giebt nichts und wird nichts geben ausser dem Seienden (ibid. v. 43. 94—97.). Das Nichtsein kann nämlich nicht erkannt werden. Was also erkannt wird, ist das Seiende. Der Gedanke des Seienden muss aber mit dem Seienden dasselbe sein, weil er sonst Nichtseiendes wäre; das Nichtsein aber ist nicht. —

Was aber die Sterblichen vom Werden und Vergehen, vom Sein, das auch nicht ist, von Veränderung des Orts, Wechsel der Farbe u. s. w. reden, das ist trügerischer Wortschmuck, sterbliche Meinungen. Solche blosse Meinungen trägt Parmenides im zweiten Theile seines Gedichtes vor. Von diesem aber ist nur Weniges bekannt, und dieses Wenige auch von geringerem Interesse. Zwei Formen (μορφαί), Licht und Finsterniss, werden aufgestellt, zwischen denen die Gottheit, der Eros, steht, welche Alles beherrscht. Wenn Aristoteles sagt, Parmenides habe das Warme auf die Seite des Seienden, das Kalte auf die des Nichtseienden gestellt (Met. 1, 5.), so berichtet er schwerlich nach dem Sinne des Eleaten.

Bemerkenswerther ist die hier unter andern auftretende Meinung, dass nach der Natur der Mischung des menschlichen Körpers auch das Denken sich richte (Arist. Met. 3, 5.), und dass das Wahrnehmen und Denken dasselbe sei (Theophr. de Sens. 3.). Diese Meinungen nämlich, (welche aber schwerlich dem Parmenides als seine eigne ernstliche Ansicht zugeschrieben werden dürfen, da er selbst der sinnlichen Wahrnehmung ausdrücklich die Vernunft entgegenstellt), bezeichnen die unterste Stufe der Psychologie, oder den naiven Materialismus. Da die Empirie zeigt, dass körperliche Zustände Einfluss auf das Denken haben, so hält man den Körper für das Denkende, und es kömmt auf dessen Zustände an, wie man denkt und gesinnt ist. —

§ 18.

Dem Parmenides gebührt der Ruhm, den Begriff des absoluten Seins entdeckt zu haben. Da das Seiende ohne Widerspruch nicht als nicht seiend gedacht werden kann, so müssen alle Begriffe, die eine Negation ausdrücken, von ihm verneint werden. Dass aber auch das bloss Relative insofern eine Negation ausdrückt, als es nur in der Beziehung auf Anderes besteht, und ohne dieses nicht ist, scheint Parmenides nicht mit derselben Deutlichkeit durchgehends erkannt zu haben, wie weiter unten sich zeigen wird. Ferner tritt bei ihm zuerst der Unterschied des Wissens und des blossen Meinens deutlich hervor. Nur das Seiende kann gewusst werden, nicht aber das Nichtseiende. Alle Begriffe also, in welchen der Widerspruch des Seins und Nichtseins enthalten ist, fallen in das Reich der trügerischen Meinung, geben aber keine Erkenntniss. Die von den früheren Philosophen entdeckten Begriffe des Elementes, des Stoffes, des ewigen Werdens mussten also für ihn ihrer Würde, als eines Wissens, verlustig gehen; denn in ihnen bleibt der Widerspruch stecken, dass das Seiende ist und zugleich nicht ist; so lange also kein Weg gefunden ist, sie von ihrem innern Widerspruch zu erlösen, gehören sie der blossen Meinung, nicht der Erkenntniss an.

Dieser Begriff des absoluten Seins aber ist so schwer in seiner Strenge festzuhalten und so leicht zu verletzen, dass Parmenides selbst schon wider ihn gefehlt hat. Schon sein Satz: das Sein ist, muss verworfen werden. Denn das Sein ist ein leerer Begriff, welcher sich auf das bezieht, was ist. Es kann also nicht gesagt werden: das Sein selbst ist, denn damit wird ein relativer Begriff absolut gesetzt. Dieser Satz aber, dass das Sein selbst das ist, was ist, scheint in der Folge Manche angesprochen zu haben. Wenigstens

findet Aristoteles es für nöthig, ihn öfters zu bekämpfen (Metaph. 2, 4. — 10, 2.). Er sagt richtig: „Wenn es ein Seiendes an sich selbst und ein Eins an sich selbst giebt, so entsteht eine grosse Schwierigkeit, wie ausser diesem etwas Anderes sein soll. Denn das, was etwas Anderes ist, als seiend, ist dann nicht. Also nach Parmenides folgt nothwendig, dass alles Seiende eins ist, und dass dieses das Seiende ist." Soll nämlich der Begriff des Seins selbst das sein, was ist, so folgt, dass jeder andere Begriff, welcher als seiend gedacht werden möchte, ein Nichtseiendes ist, weil er eben nicht der Begriff des Seins ist; und dass, wenn man sagt: irgend eine Qualität sei, man nicht eins, sondern zweierlei setzt: die Qualität und das Sein. Eine bemerkenswerthe Folge von dieser Denkweise wird sich später bei Plotin und in der lange Zeit herrschenden Meinung, dass das Sein eine Realität sei, hervorthun.

Ferner ist es unmöglich, das Denken in irgend einem Sinne als mit dem absolut Seienden identisch zu setzen. Möchte auch das Denken, oder vielmehr dessen Inhalt, als ein absolut adäquates Bild des Seienden angesehen werden (was ohnehin nicht angeht), so bleibt Bild und Sache stets zweierlei; und das Denken selbst ist vollends kein Sein, sondern ein Geschehen. Endlich aber folgt aus dem Begriffe des absolut Seienden nicht der verhängnissvolle Satz, dass das Seiende nur eines ist. Denn aus der Annahme, dass Vieles ist, und jedes der Vielen absolut ist, folgt nicht, dass in das Was dieser Vielen eine Negation dadurch hineinkomme, dass eines nicht das andere ist. Denn diese Negation liegt nur in unserm Denken, welches die Vielen mit einander vergleicht und auf einander bezieht, und dabei urtheilt, eins sei nicht das andere, und dieses sei nicht da, wo jenes ist. Das sind Negationen, welche das Was des Seienden nicht im mindesten angehen. Auf dieser Verwechslung bloss logischer mit realen Prädicaten ruht aber nicht allein alle Meinung, dass der Monismus und Pantheismus Wissenschaft und Wahrheit sei, als auf ihrem letzten Fundamente, sondern sie zieht sich auch, wie sich im weiteren Verlaufe zeigen wird, durch die Hauptsysteme der griechischen Philosophie als eins der Haupthindernisse hindurch, um deretwillen sie die Entdeckung wirklicher Erkenntniss verfehlt haben. —

§ 19.

3. Zeno von Elea,

c. 464. Schüler des Parmenides, der erste Dialektiker, schrieb in Prosa; auch ausser seinem philosophischen Scharfsinn berühmt wegen seiner

Vaterlandsliebe und seiner Standhaftigkeit in der Vertheidigung der Freiheit gegen den Tyrannen Nearchus.

Nachdem Parmenides die Lehre von dem einen absolut Seienden gefunden hatte, suchte Zeno sie durch apagogische Beweise zu stützen, indem er darzuthun versuchte, dass jede andere Annahme auf unlösbare Widersprüche führe. Nach Plato's Bericht (Phaedr. p. 261. E.) hat er vorzüglich zeigen wollen, dass man ein und dasselbe als gleich und ungleich, als eins und vieles, als ruhend und bewegt denken müsse. Die von Simplicius (Phys. 30. p. 130 B.) und Aristoteles (Phys. 6, 9.) aufbewahrten Beweise des Zeno betreffen die Begriffe der Materie und der Bewegung und sollen darthun, dass beide ohne Widerspruch nicht vollziehbar sind. Dem Sinn nach sind sie folgende:

1. Wenn Vieles ist, so ist dasselbe sowohl endlich als unendlich. Denn es ist gerade so viel, als es ist, nicht mehr und nicht weniger, eine endliche Anzahl. Dennoch aber ist es unendlich; denn zwischen die vielen Seienden muss (um sie auseinander zu halten) immer etwas Anderes eingeschoben werden, und zwischen das Eingeschobene von neuem wieder etwas und sofort ins Unendliche.

Zeno scheint also zu meinen, dass das viele Seiende in ein ungetrenntes Eins zusammenfallen müsse, wenn nicht Trennendes dazwischen ist. Dieses Trennende muss aber etwas Seiendes sein, denn Nichts kann nicht trennen. Es ist dies ein Trugschluss, der darauf beruht, dass man die psychologische Bedingung, unter der wir Vieles uns als getrennt vorstellen, als reale Bedingung für das Vielsein des Realen auffasst.

2. Wenn das Seiende keine Grösse hat, so ist es nicht. Denn was keine Grösse hat, kann, wenn es zu einem Andern hinzugesetzt wird, diesem keine Grösse geben; was aber hinzugesetzt nicht vergrössert, und hinweggenommen, nicht verkleinert, ist gleich Null. Hat es aber eine Grösse, so kann es getheilt werden, jeder Theil hat wieder eine Grösse und kann abermals getheilt werden und sofort ins Unendliche. Was aber aus unendlich vielen Theilen besteht, die alle eine Grösse haben, ist unendlich gross. Sind die letzten Theile des Zusammengesetzten also ohne Grösse, so sind sie gleich Nichts, haben sie aber eine Grösse, so sind sie unendlich gross, weil sie aus unendlich vielen Theilen bestehen, obgleich sie unendlich klein sein sollen. — Hierin hat man die erste Aufstellung des Problemes der Materie, d. h. des ausgedehnten Realen, das noch immer die Naturphilosophie drückt.

3. Wenn der Ort ist, so muss er wieder irgendwo sein, also in einem Orte; da das ins Unendliche geht, so ist kein Ort. Dieser Beweis setzt die gewöhnliche Meinung voraus, dass das Seiende irgendwo sein müsse; was nirgends ist, ist nicht.

Berühmter sind die vier Beweise, welche den Begriff der Bewegung als widersprechend darthun sollen.

1. Das Bewegte muss immer die Hälfte seines Weges erreicht haben, ehe es das Ende desselben erreichen kann. Da dies von jedem Theile seines Weges gilt, so muss es ins Unendliche immer erst die Hälfte eines Weges, auch des unendlich kleinen, erreichen. Die Bewegung kann also nicht anfangen; (denn im Anfange der Bewegung liegt schon ein Bewegtwerden, also das Durchlaufen eines wenn auch unendlich kleinen Raumes.)

2. Der schnelle Achilles kann die langsame Schildkröte nicht ergreifen, denn ehe er dahin kommt, wo die sich fortbewegende Schildkröte ist, hat diese sich schon weiter fortbewegt, und so fort ins Unendliche.

3. Wenn der Pfeil sich bewegt, so ist er in jedem Momente an einem bestimmten Orte; das Sein aber in diesem Orte ist ein Ruhen in demselben. Also ruht der fliegende Pfeil, obwohl er fliegt.

4. Wenn in einem Stadium zwei Längen sich nach entgegengesetzter Richtung bewegen, so durchlaufen sie in derselben Zeit die einfache Länge (in Bezug auf das Stadium) und die doppelte Länge (in Bezug auf einander).

Der letzte dieser Beweise ist ein offenbarer Trugschluss. Will man aber versuchen, die drei ersten aufzulösen, so bleibt immer der Widerspruch zurück, dass das Bewegte an zwei Orten zugleich gedacht, oder eine Succession ohne Zeit gesetzt wird.

Diese Widersprüche, welche in den Begriffen der Materie, — des ausgedehnten Realen — und der Bewegung liegen, sind entweder nicht beachtet, oder man hat sich bei einer ungenügenden Zurückweisung, wie die des Aristoteles, beruhigt; oder man hatte ein dunkles Gefühl derselben, und nahm dann entweder an, dass es gewisse Grenzen der menschlichen Erkenntniss gäbe, wenn man auch nicht deutlich wusste, wo sie liegen; oder man erklärte Materie und Bewegung für blosse Erscheinung und gerieth auf den Weg des Idealismus, oder endlich man benutzte sie nebst andern Schwierigkeiten, um den Skepticismus zu begründen. In der neuern Zeit ist ihre Bearbeitung durch Herbart am beachtenswerthesten.

§ 20.

4. Melissus,

aus Samos, c. 444; als Staatsmann und Philosoph von grossem Ansehn; hat Samos als Nauarch gegen die Athener vertheidigt. Bruchstücke seiner in Prosa geschriebenen Schrift *περὶ τοῦ ὄντος* hat Simplic. fol. 19 sq. aufbewahrt. cf. Mull. frg. ph. I, 261.

Melissus trägt die Ansichten des Parmenides in einer mehr logischen Redaction vor, weicht aber in einem Puncte von ihm ab. Sein Beweis, dass das Seiende nicht entsteht, lautet: Wenn Nichts ist, so kann von demselben, als von einem Seienden, nicht geredet werden. Wenn aber etwas ist, so ist es entweder werdend oder immer seiend. Ist es werdend, so wird es entweder aus einem Seienden oder aus einem Nichtseienden. Aber es ist weder möglich, dass aus einem Nichtseienden etwas wird, weder ein Seiendes überhaupt, noch insbesondere das einfach Seiende; noch aus dem Seienden, denn so wäre es ja, und würde nicht. Also ist das Seiende nicht werdend, folglich ist es immer. — Hiergegen streitet später Aristoteles und sucht das Werden durch den Unterschied des möglich Seienden und wirklich Seienden zu retten. —

Die Einheit des Seienden sucht Melissus aus dessen Unendlichkeit zu beweisen. Da das Seiende nicht geworden ist, so hat es keinen Anfang, und da es nicht vergänglich ist, auch kein Ende; folglich ist es unendlich. Aus dieser zeitlichen Unendlichkeit wird auch die räumliche gefolgert: Wie es immer ist, so muss es auch immer an Grösse unendlich sein, denn was nicht ganz (Alles) ist, kann auch nicht immer sein. (Der Grund dieser Behauptung wird nicht angegeben.) Wenn es aber unendlich ist, so ist es Eins. Denn zwei Unendliche kann es nicht geben, weil sie an einander eine Grenze hätten. — Wegen dieser Schlüsse wird Melissus von Aristoteles mit Recht getadelt. Ob aber Aristoteles dem Melissus mit Recht auch den Vorwurf macht, dass er das Seiende in den Rang der Materie gestellt habe, ist sehr fraglich. Denn im Begriff der Materie liegt nothwendig die Beziehung auf das, was aus ihr wird. Hätte Melissus also das eine Seiende als den Stoff des Vielen gedacht, so wäre er damit gänzlich aus dem eleatischen Denken herausgefallen. Denn bei Parmenides ist die Brücke zwischen dem Einen und dem Vielen offenbar ganz abgebrochen, das Werdende wird aus dem Seienden gar nicht erklärt. —

Trotzdem aber, dass das eine Seiende unendlich gross ist, ist es doch nicht körperlich, weil es sonst Theile hätte und nicht eins

wäre. (Aehnlich behauptet später Spinoza, dass die unendlich ausgedehnte Substanz nicht theilbar sei.)

Vorzüglich bemerkenswerth ist, dass hier der Begriff des Unendlichen mit dem des absolut Seienden zuerst in Verbindung gebracht und dass das Unendliche, trotzdem, dass es niemals zusammengefasst werden kann, dennoch als ein Ganzes, eine Totalität, gedacht wird. Hierin liegt der offenbare Widerspruch, dass das, was stets unvollendet ist, als ein All gedacht wird, dem nichts hinzugedacht werden darf. Diese Verwirrung zwischen dem Absoluten, Unendlichen, Ganzen, welche Melissus begonnen hat, kehrt öfter wieder und ist eine Hauptstütze für den Pantheismus.

Endlich ist noch zu bemerken, dass Melissus den Gedanken ausspricht, dass wenn es Vieles gäbe, es ebenso ewig und unveränderlich sein müsse, als das eine Seiende; ein Gedanke, welcher der folgenden mechanischen Naturphilosophie zum Grunde liegt.

§ 21.

Eine dem Aristoteles beigelegte Schrift *de Xenophane, Zenone et Gorgia*, richtiger: *de Melisso, Xenophane et Gorgia*, giebt zwar die Lehre der Eleaten nicht ganz treu wieder, ist aber dennoch beachtenswerth, weil in ihr das Eine mit der Gottheit identificirt wird. Das Eine oder der Gott kann weder aus Gleichem noch aus Ungleichem entstanden sein; aus jenem nicht, denn von dem Gleichen kann ebenso gut gesagt werden, dass es erzeugt habe, als dass es erzeugt sei; aus diesem nicht, denn dann müsste Nichtseiendes aus dem Seienden entstanden sein, Schwächeres aus Stärkerem, Schlechteres aus dem Bessern u. s. f. Das Seiende kann ferner weder unendlich noch endlich, weder bewegt noch unbewegt gedacht werden. Denn das Nichtseiende ist unendlich, da es weder Anfang, noch Mitte, noch Ende hat; das Seiende kann aber mit dem Nichtseienden nichts Gleiches haben. Das eine Seiende kann aber auch nicht endlich sein, weil Begränzung nur stattfinden kann, wenn Mehreres ist. Ebenso ist es mit der Bewegung; das Nichtseiende ist unbewegt; von Bewegung kann aber nur die Rede sein, wenn mehreres ist, denn eins muss sich zum andern bewegen. — Hierin liegt der höcht wichtige Gedanke, dass Begriffe, die ein Verhältniss ausdrücken, vom Seienden als solchem nicht ausgesagt werden dürfen.

Ausserdem findet sich noch ein in der späteren Theologie viel gebrauchter Beweis für die Einheit Gottes. Wenn Gott das Beste von Allem ist, so muss er Einer sein, denn wenn zwei oder mehrere

wären, so wäre er nicht mehr das Stärkste und Beste von Allem; da ein jeder von den vielen ebenso wäre. Das aber ist Gott und Gottes Macht, zu herrschen und nicht beherrscht zn werden. Wären aber mehrere gleiche, so könnte er nicht Alles, was er wollte, denn er hätte keine Macht über die ihm Gleichen.

Aus dieser Identificirung des ὂν und ἓν mit dem ϑεός und aus der falschen Deutung der bei Plato und Aristoteles befindlichen eleatischen Aussprüche, dass Alles eins ist, oder dass das All eines ist (ἓν πάντα ἐστὶ, ἓν εἶναι το πᾶν, ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα Theaet. 180. Parmen. 128. Arist. Met. 3, 4.) hat sich das als Schiboleth des Pantheismus geltende ἓν καὶ πᾶν gebildet. Parmenides nennt das eine Seiende nicht Gott. Denn wo die Welt des Werdens und der Vielheit gänzlich in das Reich der trügerischen Meinung verwiesen wird, kann auch der Gottesbegriff im Wissen keinen Platz haben. Daher tritt bei Parmenides auch erst im zweiten Theile seiner Schrift, wo er die trügerischen Meinungen der Menschen erzählt, der Dämon auf. In der gewöhnlichen Auffassung der Sätze, dass eins Alles und Alles eins ist, werden diese beiden Begriffe Eins und Alles gleichwerthig gesetzt. Das „Alles“ wird als seiendes gedacht und eben so das Eine, und beides nun in einem traumartigen Denken ineinander gewirrt, während bei Parmenides der Begriff der Allheit, welcher ohne Vielheit nicht zu denken ist, in den Bereich der trügerischen Meinung, der Gedanke des einen Seienden aber zum Wissen gehört, also beide entschieden auseinander gehalten werden. Wenn aber Parmenides den Begriff des πᾶν auf sein Seiendes bezieht (z. B. νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν ξυνεχές), so drückt er damit offenbar nur die Verneinung des Getheilten oder Theilweisen aus. Von einem Werden des All aus dem Einen oder des Einen aus dem All aber, mag man es als ein zeitliches oder unzeitliches fassen, ist dem Parmenides zu reden unmöglich. —

§ 22.

So sehr die Unterscheidung des Meinens von dem Wissen der richtige Ausdruck des Bekenntnisses war, dass man von demjenigen nicht wirkliche Wissenschaft besitze, was man nicht in widerspruchslosen Begriffen zu erkennen vermöge, und so sehr es Pflicht des Philosophen ist, diesen Unterschied aufrecht zu erhalten, so lange und so weit er noch nicht im Stande ist, seine Meinungen über Gott, Welt und Menschen zu einem wirklichen Wissen zu erheben, so hat doch diese Unterscheidung schon bei den Eleaten und später bei Plato und dessen Nachfolgern insofern schädlich gewirkt, als

man aus Missverstand glaubte, es läge in der objectiven Natur der werdenden Welt selbst, dass sie nur ein Gegenstand des Meinens sein könne. So lässt noch der Neuplatoniker Jamblichus den Pythagoras sagen: Von dem seiner Natur nach nicht Wissbaren sei es auch unmöglich eine Wissenschaft zu erdenken; dieses seiner Natur nach nicht Wissbare ist aber eben das Veränderliche (de Pythag. vit. 29, 159 sq.). Daher dachte man nicht daran, dass der in der Veränderung liegende Widerspruch auflösbar sein könne, und konnte sich deshalb auch nicht bemühen, Wege zu dessen Auflösung aufzusuchen, sondern begnügte sich, den Widerspruch bloss zu vermeiden, indem man das Seiende von dem Werdenden, das Wissen von dem Meinen scharf trennte, und allen ursachlichen Zusammenhang zwischen dem Seienden und dem Werdenden aufhob.

Nun aber ist es eben das Ziel des metaphysischen Denkens, die Möglichkeit zu begreifen, wie sich aus dem Seienden ein Geschehen und Werden ableiten lässt, oder das zum Wissen zu bringen, was jene als trügerische Meinung bei Seite liessen. Dieses Ziel aber verlor man jenes Missverstandes wegen aus den Augen und überliess sich allerlei phantastischen Meinungen von der wirklich gegebenen Welt um so leichtsinniger, als man an der Möglichkeit eines wirklichen Wissens von derselben verzweifelte. Diese Meinungen der früheren Philosophie wurden dann aber bei ihren Nachfolgern, bei denen jene scharfe Unterscheidung des Seins und des Werdens, des Wissens und des Meinens sich wieder verwischte, der Stoff, den man, als eine von den berühmten Vorgängern entdeckte Einsicht, weiter verarbeitete, als wäre es ein wirkliches Wissen. —

Die Nachwirkungen der eleatischen Philosophie zeigen sich zuerst in geringerem Maasse bei einigen Philosophen, welche die Bestrebungen der alten Ionier fortzusetzen und mit Hülfe des einen eleatischen Satzes von der Unveränderlichkeit der Qualität des Seienden und unter Ignorirung der übrigen die Naturphilosophie auf einer dadurch veränderten Basis weiter zu führen strebten.

C. Die nacheleatische Naturphilosophie.

§ 23.

1. Empedokles,

aus Agrigent, von vornehmem Geschlecht, c. 444, berühmter Arzt und Rhetor. Schriften: *περὶ φύσεως* und *καθαρμοί*. Mull. frg. ph. I, 1.

Der Zusammenhang des Empedokles mit der früheren ionischen Naturphilosophie zeigt sich darin, dass er auf die Lehre von den

Elementen zurückgeht, indem er zu den drei Elementen, von denen Thales, Anaximenes und Heraklit je eins gesetzt hatten, die Erde als das vierte hinzufügt. Bei ihm tritt damit die bis in die neuern Zeiten hineinlebende Lehre von den vier Elementen zuerst hervor.

Während aber die alten Ionier ihr jedesmaliges Element die Formen der andern annehmen, und Wasser sich in Erde, Luft, Feuer u. s. f. verwandeln liessen, bleibt bei Empedokles jedes Element unverändert, was es ist. Denn nach ihm giebt es kein Entstehen (φύσις), noch Vergehen, sondern bloss Mischung und Trennung des Gemischten; dies, sagt er, nennen die Menschen Entstehen (Plut. pl. phil. 1, 30.). Denn die sind Thoren, welche vermeinen, dass etwas entstehe, was vorher nicht da war, und dass etwas gänzlich vergehe (Plut. adv. Colot. 12.). Vielmehr thut sich bald ein alleiniges Eins aus dem Mehreren zusammen und bald entsteht durch Trennung Mehreres aus dem Eins; das Entstehen und Vergehen der Dinge geschieht daher zwiefach. Sie entstehen und vergehen durch das Zusammentreten und vergehen und entstehen durch die Trennung. Inwiefern nun aus Vielem Eins und aus Einem Vieles wird, insofern werden die Dinge; inwiefern aber dieser Wechsel niemals aufhört, insofern sind sie immer in einem unbewegten Kreise (Simpl. phys. f. 34. a.). (Das Einzelne ist also in einem unaufhörlichen Wechsel begriffen, aber das Ganze ist unbewegt, d. h. unveränderlich, denn unveränderlich ist es eben diese continuirlich sich trennenden und mischenden Elemente und wird weder vermehrt noch vermindert.) Es ist nicht an einer Stelle leer und an der andern voll; denn woher sollte dem Ganzen eine Vermehrung kommen, oder wohin sollte es sich verlieren, da nichts leer ist? Vielmehr indem die Elemente durcheinander laufen, entsteht immer ein Anderes, aber immer Aehnliches (Simpl. l. l.).

Es verbindet sich in dieser Grundansicht des Empedokles also offenbar das Streben der alten Ionier, die gegebene Welt zu erklären, mit dem eleatischen Satze von der Unveränderlichkeit der Qualität des Seienden. Wer die Wahrheit dieses Satzes anerkannte und doch nicht, wie die Eleaten, alles Wissen von der gegebenen Welt aufgeben wollte, musste, von ihnen abweichend, nicht Ein Seiendes, sondern viele Seiende setzen, und konnte den gegebenen Wechsel der Dinge nicht aus einer qualitativen Veränderung, sondern kaum anders als aus einem mechanischen Zusammensein und Nichtzusammensein oder aus Ortsveränderung des Seienden zu erklären suchen; wenigstens war dies der zunächst sich darbietende Gedanke, so lange

nicht tiefere Untersuchungen über die Causalität angestellt waren. Und wie fern diese dem gewöhnlichen Gedankenkreise liegen, zeigt noch ein grosser Theil unsrer heutigen Naturphilosophie, welcher noch immer diese allgemeine Grundansicht des Empedokles und der hierin mit ihm übereinstimmenden Atomiker die bequemste zu sein scheint.

Der Begriff der Causalität aber war von den bisherigen Philosophen noch gar nicht in Untersuchung gezogen; die Ionier kennen nur ein absolutes Werden, die Eleaten nur ein absolutes Sein. Empedokles selbst soll nach dem Bericht des Aristoteles der erste gewesen sein, welcher ausser seinen vier materiellen Principien die Liebe (*φιλότης*) und den Streit (*νεικός*) angenommen habe (de gen. et corr. 1, 1.), von welchen Beiden er sagt, dass die Welt niemals leer sei (Hippol. Ref. Haer. 7, 29.). Wenn man hiernach annimmt, dass bei Empedokles zuerst das Bedürfniss hervortrete, nach einer von den Elementen (oder auch von dem an sich unbestimmten Stoffe) verschiedenen Ursache der Veränderung zu fragen, so kann man allerdings einen plausibeln Grund dafür anführen, dass bei ihm sich dies Bedürfniss geltend macht. Denn während die Ionier die Veränderung empirisch als eine dem Elemente oder dem Stoffe ohne weiteres inwohnende Beschaffenheit auffassen, setzt Empedokles seine Elemente als qualitativ unveränderlich; er scheint also nach einer ausser ihnen vorhandenen Ursache der vorhandenen Veränderung fragen zu müssen. Allein dagegen spricht das Beispiel der, später zu erwähnenden, Atomiker, welche die Ortsveränderung ihrer Elemente nicht von einer Ursache bewirkt sein lassen, obwohl sie dieselben auch als unveränderlich denken. In den vorhandenen Fragmenten scheint auch nichts zu nöthigen, ihm die bewusste Annahme, dass Liebe und Streit die Ursachen der Mischung und Entmischung seien, zuzuschreiben. Die Ausdrücke: bald komme durch Liebe Alles ins Eins zusammen, bald werde durch den Hass des Streits jedes getrennt u. dgl., können eben sowohl nur eine dichterische Beschreibung der Zustände der Mischung und Entmischung sein. Hiermit stimmen auch besser die Angaben der späteren Berichterstatter: Simplicius lässt ihn die beiden Gegensätze des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trocknen auf Streit und Liebe und diesen Gegensatz auf die Einheit der Nothwendigkeit (*ἀνάγκη*) reduciren (Phys. fol. 43 a.). Aehnlich sagt Stobaeus, das Eine sei die Nothwendigkeit, deren Materie seien die Elemente, deren Formen Streit und Liebe (Ecl. phys. 1, p. 60.). Hippolyt lässt ihn die Ver-

änderung aus Einem in Vieles gemäss des Streits und die aus Vielem in Eins gemäss der Liebe die Nothwendigkeit nennen (Ref. Haer. 7, 29.). Diese Nothwendigkeit bei Empedokles scheint aber nur die Heimarmene des Heraklit zu sein, die Bestimmtheit des Geschehens ohne alle Causalität. Warum nämlich bald der Zustand des Streits, bald der der Liebe eintritt und der eine überwiegt, davon giebt Empedokles durchaus keinen Grund an; es ist einmal so. Und selbst der Vorwurf, den Aristoteles ihm macht, dass nach ihm die Liebe nicht immer, wie es doch ihre Natur sei, einige, sondern auch trenne, und der Streit ebenfalls sowohl einige, als trenne (de gen. et corr. 2, 6.), scheint darauf hinzuweisen, dass Empedokles Liebe und Streit nicht als nach ihrer bestimmten Qualität wirkende Principien gefasst hat, die ausser den Elementen in Wirklichkeit als andere Realitäten vorhanden wären, sondern als eine dichterische Beschreibung der Vorgänge der Vereinigung und Trennung. Noch viel weniger aber darf daran gedacht werden, dass Empedokles die Ursache des Geschehens in der verschiedenen Qualität der Elemente selbst gefunden und daraus die Vorgänge in der Welt erklärt hätte. Luft und Feuer z. B. hätten wegen ihrer Leichtigkeit immer oben sein müssen, er aber liess die Elemente sich mischen, wie es sich gerade traf (Arist. Phys. 2, 4.). —

Nach dem schon angeführten Satze, dass die Welt niemals von Liebe und Streit leer sei, wäre es consequent gewesen, wenn Empedokles die Einigung und Trennung in Liebe und Streit als einen ewigen Wechsel dergestalt beschrieben hätte, dass niemals eine völlige Einigung oder Trennung der Dinge einträte, sondern Mischung und Entmischung zugleich ewig vorhanden wären. Allein er scheint doch einen Zustand der völligen Einigung, also einen Zustand der Ruhe, gesetzt zu haben, wo Alles ohne Ausnahme eins, eine runde Kugel (*σφαῖρος* oder *σφαιρόν*) ist, und wo deshalb der Streit draussen steht (Arist. Met. 3, 4. Simplic. phys. f. 272 b.). Wenn dann wieder der Streit zu herrschen anfängt, werden alle Glieder des Gottes erschüttert (Simpl. l. l.). Allein ausser dieser Inconsequenz darf man ihm die andere nicht aufbürden, dass er den Zustand der völligen Ruhe als den ersten gedacht habe, aus dem die durch den Streit hervorgebrachte Bewegung die Trennung bewirkt habe. Denn er sagt ausdrücklich: als aber diese zusammengingen, stand der Streit am äussersten Ende (Arist. phys. 8, 1.). Das ἕν oder die völlige Einigung entsteht also aus dem Nichtzusammensein. Daher ist vielleicht auch die Annahme eines völligen Einssein nur auf Rechnung der dichterischen anschaulichen Darstellung zu schieben.

Im Einzelnen treten bei ihm als für die Folge bedeutend etwa noch diese Ansichten hervor. Den Wechselverkehr der Dinge unter einander liess er durch Ausflüsse (*ἀποῤῥοαί*) der einen in die Poren der andern geschehen (Plat. Men. p. 76 c. — Plut. qu. nat. 19, 3.); eine Ansicht, die sich bis in die Gegenwart hineinzieht. — Seine psychologischen Meinungen zeigen einen naiven Materialismus. Die Seele besteht aus allen Elementen, und Gleiches wird nur durch Gleiches wahrgenommen: durch Erde schauen wir Erde, durch Wasser Wasser, durch Aether Aether, durch Feuer Feuer, durch Liebe die Liebe, durch Streit den Streit (Arist. de anim. 1, 2. 6.). Deshalb ist ihm auch der Sitz des Denkens, das er noch nicht von der Wahrnehmung unterschied, vor allem im Blute, weil in diesem die Elemente mehr als in den andern Theilen des Körpers gemischt sind (Theophr. de sens. 10.). Im Herzen wälzt sich am meisten den Menschen der Gedanke; denn das Herzblut ist den Menschen der Gedanke (Stob. Ecl. phys. 1, p. 1026.). Man sieht hier den materialistischen Ursprung des Satzes: dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, welcher noch heute bei vielen Antimaterialisten *ex professo* für ein Palladium der höchsten Interessen gilt.

Ein anderer Gedanke des Empedokles dagegen, dass die einzelnen Gebilde, z. B. die Knochen, nach bestimmten Proportionen der Elemente sich zusammensetzen, scheint von Aristoteles und auch wohl von Neueren etwas zu hoch angeschlagen zu sein. Jener sieht darin, dass Empedokles von der Wahrheit gezwungen das Wesen der Dinge in den Begriff gesetzt habe (de part. an. 1, 1.).

Seine übrigen speciellen physikalischen Meinungen sind von keinem philosophischen Interesse und seine Vorstellungen von der Seelenwanderung, die er von den Pythagoreern, und seine Verwerfung des heidnischen Anthropomorphismus, die er von Xenophanes aufgenommen zu haben scheint, bieten nichts besonders Eigenthümliches dar.

§ 24.

2. Die Atomiker.

Leukippus, aus Elea, oder Abdera, oder Milet, von dessen Lebensumständen nichts bekannt ist, und sein Freund Demokritus aus Abdera, ca. 460—357. Diesem werden viele Schriften, darunter der grosse und kleine Diakosmos, viele Reisen und reiche empirische Kenntnisse nachgerühmt.

Bei den Atomikern tritt nicht, wie bei Empedokles, ein deutlicher Zusammenhang mit den alten Ioniern hervor, da ihre Elemente der Dinge nicht mehr, wie bei jenen, von einer sinnlich gegebenen

Qualität, Feuer, Wasser u. s. f., sondern übersinnlicher Art sind; sie stehen daher speculativ höher.

Nach dem Berichte des Aristoteles glaubte Leukippus Lehren zu haben, die in Uebereinstimmung mit den Erscheinungen weder das Entstehen noch Vergehen, noch die Bewegung und die Menge des Seienden aufheben. Hierin stimmte er mit den Erscheinungen überein; mit denen aber, welche das Eine setzten, darin, dass keine Bewegung sei ohne das Leere, dass das Leere aber ein Nichtseiendes sei und dass vom Seienden nicht ein Nichtseiendes sei; denn das wahrhaft Seiende sei ein ganz volles Seiende. Aber dies Seiende sei nicht eins, sondern unendlich an Menge und unsichtbar wegen der Kleinheit seiner Masse. Diese aber bewegten sich im Leeren, (denn ein Leeres gäbe es) und bewirkten durch Zusammensetzung Entstehen und durch Trennung Vergehen; ein Thun und Leiden aber komme ihnen zu, inwiefern sie aufeinander träfen. Aber aus dem wahrhaft Einen werde keine Menge und aus dem wahrhaft Vielen kein Eins, sondern das sei unmöglich (de gen. et corr. 1, 8.).

Hieraus kann man mit ziemlicher Sicherheit auf die Gründe schliessen, welche den Leukippus und Demokritus zur Aufstellung ihrer Lehre von den Atomen bewogen. Da sie sich mit empirischer Naturforschung beschäftigten, wie dies namentlich von Demokrit bekannt ist, so konnten sie unmöglich der eleatischen Ansicht zustimmen, dass Alles, was man von der gegebenen Welt aus sagen könne, leere Namen und trügerische Meinungen seien, und ebenso wenig der andern, dass das Seiende nur eines sei. Dem Naturforscher drängen sich die Begriffe, mit denen er das Gegebene zu denken nicht umhin kann, mit zu grosser Gewalt und Beständigkeit auf, als dass er sie als ungültige wegwerfen könnte, auch wenn er sie im logischen Denken nicht ohne Widerspruch zu vollziehen vermag, und nicht minder macht sich ihm die Unmöglichkeit fühlbar, die vorhandene disparate Vielheit des Wirklichen auf eine wirklich einfache Einheit zurückzuführen, oder aus einer solchen die gegebene Vielheit zu erklären. Die entgegengesetzten Meinungen wird der wahre Naturforscher immer für Träumereien halten. — Die Atomiker sind hiermit die Entdecker des wahren metaphysischen Satzes, dass die gegebene Vielheit der Dinge auf eine ursprüngliche, nicht gewordene, Vielheit des wahrhaft Seienden hinweiset. Wenn sie nun dabei den eleatischen Satz, dass das Seiende als solches qualitativ unveränderlich ist, festhielten, so mussten sie nothwendig eine Vielheit unveränderlicher realer Wesen setzen.

Nun aber war ihnen, wie die Consequenz es forderte, nicht das vorhandene sinnlich Wirkliche das wahrhaft Seiende, sondern sie unterschieden zwei Arten (ἰδέαι) der Erkenntniss, eine wirkliche und eine dunkle (Sext. Emp. adv. Math. 7, 135. sq.). Diese letztere ist die sinnliche, durch welche man nicht einsieht, wie etwas in Wahrheit ist, sondern nur, wie der Körper afficirt wird. Süss, bitter, warm, kalt u. s. f. ist etwas nicht φύσει, sondern νόμῳ; auch die Wahrnehmung ein und desselben bleibt nicht constant, sondern ist veränderlich (Arist. Met. 3, 5. Diog. L. 9, 72.). Sie machen also einen Unterschied zwischen der subjectiven Empfindung und der objectiven Beschaffenheit des Seienden. Waren ihnen auf diese Weise die gegebenen qualitativen Eigenschaften der Dinge zu subjectiven Zuständen geworden, so schienen dagegen die quantitativen Eigenschaften der Dinge (Grösse, Gestalt u. s. w.) als objective Merkmale übrig zu bleiben. Deshalb sprechen sie dem Seienden eine verschiedene Qualität ab. Nach Aristoteles sollen sie Allem nur Eine Natur beigelegt haben, als ob jedes Einzelne z. B. Gold wäre (de coelo 1, 7.). Nach Plutarch haben sie ihren realen Wesen alle Qualität abgesprochen (ἄποιοι adv. Colot. c. 8.). Die gegebenen, ohnehin veränderlichen, Grössen und Gestalten der Dinge aber konnten sie ebenso wenig, wie die gegebenen Qualitäten derselben, für das wahrhafte Ursprüngliche ansehen, da die Theilbarkeit der Körper sie als zusammengesetzt erkennen liess. Sie mussten also nach den ersten Theilen dieser Zusammensetzung suchen, diesen aber, da ihnen die Objectivität der quantitativen Eigenschaften noch unbezweifelt geblieben war, Grösse und Gestalt lassen, und diese für absolut unveränderlich, also für untheilbar erklären. Als die wahrhaft seienden Elemente der Dinge setzen sie daher: der sinnlichen Wahrnehmung wegen der Kleinheit unzugängliche, absolut untheilbare, qualitätslose, verschieden gestaltete und verschieden schwere Atome in unendlicher Anzahl (Arist. l. c.). Diese sind ihnen das κυρίως ὄν oder das δέν (Plut. adv. Colot. 4.). Ausser diesem Vollen, Soliden (στερεόν) oder dem wahrhaft Seienden nahmen sie, um der Bewegung willen, ein μη ὄν, das μηδέν oder das Leere, an und behaupteten nun, wie es scheint im Gegensatz gegen die Eleaten, dass das Nichtseiende ebenso wohl sei, wie das Seiende (ibid.). Die Eleaten hatten nämlich von ihrem μηδέν, das sie als absolutes Nichts fassten, behauptet, dass es nicht sei, von ihm könne gar nicht geredet werden. Die Atomiker aber verstehen unter ihrem μηδέν den leeren Raum (der ja auch an sich abgesehen von dem Seienden nichts ist), und

müssen diesen als einen für sie nothwendig gültigen Begriff festhalten, weil, wenn keine leeren Zwischenräume zwischen den absolut harten Atomen sind, keine Möglichkeit der Bewegung vorhanden ist. Eben diese Gültigkeit dieses Begriffs, der, wie sie wohl wissen, nichts Seiendes ausdrückt, scheinen sie nun aus sprachlicher Unbeholfenheit durch den Satz haben ausdrücken wollen, dass das Nichtseiende ebenso wohl sei, als das Seiende. Denn beide Begriffe hatten sie, um auf ihre Weise das Vorhandene zu begreifen, auf gleiche Weise nöthig, sie konnten das Leere so wenig entbehren als das Volle. —

Diese Atome sind ihnen nun im Leeren in ewiger Bewegung, ohne dass diese eine Ursache hätte. Indem sie bei der Bewegung aneinanderstossen, entsteht ein Wirbel, in welchem sie auf alle mögliche Weise durcheinanderkreisen. Dabei sondert sich das Aehnliche zusammen, wie beim Schütteln von Getreidekörnern. Indem sich also die gleich schweren Atome sammeln, fliegen die leichteren in die äussere leere Umgebung davon; jene aber bilden ein kugelförmiges System, das, wie eine Haut, mancherlei Körper in sich enthält. Die einzelnen Körper sind Aggregate von Atomen, und sind je nach Gestalt, Ordnung und Lage dieser Atome von einander verschieden. Die einzelnen Atome endlich sind nicht unmittelbar aneinander (noch weniger wird an Durchdringung gedacht), sondern lassen Poren zwischen sich zurück, in welche andere Atome ein und ausströmen (Diog. L. 9, 31. Arist. Met. 1, 4.). Solcher Welten von Atomen aber giebt es unendlich viele, von den mannigfaltigsten Arten und Zuständen (Hippolyt. Ref. Haer. 1, 13.).

Ihre psychologischen Ansichten sind noch äusserst roh. Die Seele besteht aus Feueratomen und diese sind rund. Sie fassen nämlich die Seele vor Allem als Princip der Bewegung der lebendigen Körper, und daher denken sie sich dieselben als aus runden Atomen bestehend, weil diese sich am leichtesten bewegen und also auch andere am leichtesten in Bewegung setzen (Arist. de an. 1, 2.). Die Entstehung der Wahrnehmung und des Denkens aber suchen sie durch Bildchen (*εἴδωλα*) anschaulich zu machen, welche von den Dingen ausfliessen und in die Poren anderer Dinge einfliessen (Plut. de pl. phil. 4, 8.). Daher hängen auch Gemüthsbewegungen und Willenszustände von dem zufälligen Eintreten solcher Bildchen ab; ja auch der Glaube an Götter soll durch das Erscheinen solcher, grosser und übernatürlicher, wohl- oder übelthätiger Bilder entstanden sein (Sext. Emp. adv. Math. 9, 19.).

§ 25.

Obwohl die Ansicht der Atomiker der Empirie möglichst nahe zu bleiben sucht, so ist sie doch keine empirische, sondern eine speculative. Freilich sagt Aristoteles vom Demokrit, dass er das Erscheinende für das Wahre ausgegeben habe (de anim. 1, 2.), dagegen aber berichtet Diogenes von ihm das authentische Wort: nach dem wahren Sein wissen wir nichts, denn die Wahrheit ist in der Tiefe (9, 72.). Und dieses Wort stimmt auch mit der ganzen Anlage des Systems besser zusammen. Denn dieses ruht auf den speculativen Gedanken, dass das wahrhaft Seiende unveränderlich das ist, was es ist, und dass die sinnlich gegebenen qualitativen Eigenschaften der Dinge (die secundären Qualitäten Locke's, die Materie der Erscheinung bei Kant) nicht objective Qualitäten der Dinge, sondern subjective Zustände sind, welche durch die verschiedenen quantitativen Eigenschaften (Gestalt, Lage, Bewegung u. s. f.) bewirkt werden.

Aber freilich ist diese Speculation in den ersten Schritten hängen geblieben und verunstaltet sich weiterhin durch die gröbsten Fehler. Ueber den ersten von den Eleaten richtig bestimmten Begriff des absoluten Seins hinaus machen die Atomiker nur die eine fernere Entdeckung, dass die Mannigfaltigkeit des Gegebenen auf ursprünglich vieles Seiendes hinweist. Ihre ferneren Sätze aber sind ohne allen Werth, weil sie durch den Grundfehler bedingt sind, dass sie die realen Wesen als ausgedehnte Atome denken, die trotz ihrer Ausdehnung dennoch untheilbar, also auch absolut undurchdringlich sein sollen. Dadurch werden sie gezwungen, alles Geschehen auf blosse Bewegungen im Raume zu reduciren. Hiermit aber heben sie in der That alles wahrhafte Geschehen auf. Denn in den Atomen geschieht nichts, sie kommen nicht einmal aneinander, sondern bleiben durch Poren getrennt. Die Bewegungen aber, welche sie machen, und die Nähe und Ferne, in der sie sich gegeneinander befinden, ist für sie selbst nichts. Sie könnte nur etwas für einen Zuschauer sein, und in ihm den Schein eines Geschehens hervorbringen. Aber aus den Grundsätzen der Atomiker ergiebt sich vielmehr consequent, dass eine Intelligenz unmöglich ist, obwohl sie die menschliche Seele als wahrnehmend und denkend setzen, ja mit der Seele so freigebig sind, dass sie Allem eine solche zutheilen. Denn wie blosse Ortsveränderung absolut harter Atome, die nicht auf einander wirken, irgend eine Wahrnehmung und Bewusstsein bewirken können, wird ewig ein unauflösliches Räthsel bleiben; wie schon die Alten gesehen haben (cf. Plut. adv. Colot. 10.). Die Bildchen aber, welche dieses Räthsel lösen

sollen, sind offenbar nur ein ganz roher Einfall. — Dieser atomistische Materialismus zieht sich in vielen Erscheinungen der Philosophie bis auf die neuesten Zeiten hinab, ohne dass jedoch wesentliche Weiterbildungen desselben gelungen sind, wenn man nicht etwa die Annahme von attractiven und repulsiven Kräften als solche ansehen will, mit welchen die neuere Atomistik ihre Atome ausrüstet. Die Annahme eines solchen dunklen und widersinnigen Begriffs ist aber nur ein neuer Fehler, mit dem man die alte einfachere Lehre noch mehr belastet hat. —

Ausser den beiden hervorgehobenen Sätzen ist dann noch von bleibendem Werthe der Anfang der skeptischen Betrachtung, welche in der Erkenntniss liegt, dass die gegebenen sinnlichen Qualitäten der Dinge nicht objective Eigenschaften derselben, sondern nur subjective Zustände der wahrnehmenden Intelligenz sind. Mit diesem Satze, der bei den Atomikern zuerst deutlich hervortritt, haben sie eine Betrachtung begonnen, welche bei den spätern Skeptikern und besonders in der neuern Philosophie immer grösseres Gewicht erlangt, und endlich in den Idealismus hineinführt, der dem Materialismus, mit dem sie anfänglich verbunden war, geradezu entgegengesetzt ist. — Diese Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven, oder dessen was von Natur und was durch menschliche Zuthat (*φύσει* und *νόμῳ*) ist, wird von Demokrit auch auf das ethische Gebiet übertragen. Die Gesetze sind etwas Gemachtes (*ποιητὰ δὲ νόμιμα εἶναι* Diog. L. 9, 45.), von Natur sind die Atome und das Leere. Hiermit wird ein durch die folgende Geschichte sich hindurchziehender bedeutsamer Gegensatz in der Auffassung des Ethischen begonnen. Diejenigen, welche den sittlichen Geboten eine absolute Gültigkeit zuschreiben, nehmen an, dass sie auch von Natur seien, Andere, welche leichtsinniger über das Sittliche denken, lassen es durch willkürliche menschliche Satzung entstehen. Wie verkehrt auch diese letztere Ansicht sein mag, so scheint zu ihrer Entstehung ausser andern Ursachen das dunkle richtige Gefühl mit beigetragen zu haben, dass die metaphysische und ethische Betrachtung der Dinge durchaus disparater Natur ist.

Uebrigens geht aus den vielen moralischen Sentenzen, welche von Demokrit überliefert sind (Mullach, frag. phil. 1, pag. 340 sq.) hervor, dass er einen harmonischen, mässigen, geordneten Lebensgenuss empfahl (*εὐθυμία, εὐεστώ*), der aus einer besonnenen Beherrschung der Affecte und Begierden oder einer Unterscheidung der Lüste entspringt. Die *εὐθυμία* ist der ruhige, geordnete Zustand

der Seele, die nicht von Furcht, Aberglauben oder andern Passionen erschüttert wird. (Diog. Laert. 9, 45.). Es ist hierin schon der eigentliche Grundgedanke der griechischen Ethik ausgesprochen, die auch in ihrer späteren wissenschaftlichen Ausbildung von dem Satze getragen bleibt, dass die Eudämonie auf einer die Begierden und Affecte mit weiser Besonnenheit beherrschenden Lebensführung beruht. —

§ 26.

3. Anaxagoras,

aus Klazomenae ca. 480—428, philosophirt in Athen; sein Freund Perikles schützt ihn vor der Anklage wegen Gottlosigkeit. Schriften: über die Natur und über den Mondwechsel. Bruchstücke bei Simplic. phys. fol. 33 sq. Mullach frg. ph. 1, 248 sq.

Anaxagoras ist ein älterer Zeitgenosse des Demokrit, der ihn verspottet haben soll. In seinen physischen Ansichten steht er dem Empedokles näher, und hätte insofern mit diesem zusammengestellt werden können. Indessen hat er durch seine Lehre vom νοῦς einen neuen Anfang in dieser Reihe der Philosophen gemacht, der für die folgenden Hauptsysteme der Griechen von bedeutend grösserem Einflusse gewesen ist, als der des Empedokles und der Atomiker. Daher ist ihm sein Platz nach jenen angewiesen.

Er verwirft mit Empedokles und den Atomikern alle qualitative Veränderung und sucht das Geschehen aus Mischung und Entmischung zu erklären, aber nicht aus vier Elementen, auch nicht aus qualitätslosen Atomen, sondern aus qualitativ verschiedenen Samen (σπέρματα) der Dinge. Für die Bewegung nimmt er aber, (worin die Atomiker mit ihm im Gegensatz stehen), eine Ursache an, nicht aber, wie scheinbar Empedokles, Liebe und Streit, sondern den Verstand (νοῦς). Hiermit tritt ein neues Moment in die Philosophie ein. —

In seinem Werke über die Natur sagt er, ähnlich wie Empedokles: Vom Entstehen und Vergehen haben die Griechen keine richtigen Begriffe. Denn kein Ding (χρῆμα) entsteht oder vergeht, sondern aus seienden Dingen wird es gemischt und entmischt; richtig nennt man daher das Entstehen Zusammengemischt werden, und das Vergehen Getrennt werden. Die Gesammtheit der Dinge wird auch nicht weniger noch mehr; sondern ist ewig dieselbe. Denn mehr als Alles kann es nicht geben (l. c. N. 17. 14.).

Der ursprüngliche Zustand der Dinge ist nach ihm das völlige Zusammensein derselben. Zusammen, sagt er, waren alle Dinge, un-

endlich an Menge und Kleinheit; denn auch die Kleinheit selbst war unendlich. Und wegen der Kleinheit war nichts von diesen zusammenseienden Dingen deutlich. Denn das verhinderte die Zusammenmischung aller Dinge, des Feuchten und Trocknen und Warmen und Kalten, Hellen und Dunklen und der vielen darinseienden Erde, und die Menge der unendlich vielen Samen, welche einander völlig unähnlich waren. Da dies sich nun so verhielt, muss man annehmen, dass in dem All alle Dinge eins waren (l. c. N. 1. 4.).

Anaxagoras schreibt also den unendlich kleinen Samen der Dinge noch sinnliche Qualitäten zu, lässt diese aber in dem anfänglichen Gemisch nicht deutlich gesondert hervortreten. Dies geschieht erst in der Sonderung dieses ursprünglichen Gemisches, in welcher das Gleiche zu Gleichem tritt und so die wahrnehmbaren Qualitäten veranlasst. Denn obgleich in jedem gegebenen Dinge alle Arten der Samen sind, so wird seine sinnliche Qualität doch durch dasjenige Gleiche bestimmt, was darin überwiegt (Simpl. phys. fol. 6, b.). Aristoteles nennt diese Samen der Dinge bei Anaxagoras nach seinem eignen Sprachgebrauch Homoiomeren. (Gold, Wasser, Fleisch u. dgl. sind ihm Homoiomeren, weil jeder Theil z. B. des Goldes wieder Gold ist). In den aufbewahrten Fragmenten des Anaxagoras findet sich jedoch diese Bezeichnung nicht.

Darauf kam, wie Anaxagoras weiter erzählt, der Verstand und bildete aus ihnen (den Samen der Dinge) eine Welt, indem er sie trennte (Diog. L. 2, 3.). Der Verstand aber ist unendlich und selbstherrschend und mit keinem Dinge gemischt, sondern er allein ist bei sich selbst. Denn wenn er nicht bei sich selbst, sondern einem Andern beigemischt wäre, so hätte er an allen Dingen Theil, denn in jedem ist ein Theil von Allem. Dann würde aber das Beigemischte ihn hindern, so dass er über kein Ding so herrschen könnte, als wenn er bei sich selbst ist. Er ist das leichteste von allen Dingen und das reinste und hat von Allem alle Erkenntniss und vermag das Grösseste. Denn über Alles, was Seele hat und über das Grosse und Kleine herrscht der Verstand. Und der Verstand herrschte über den ganzen Umschwung (*περιχώρησις*), so dass er im Anfang die kreisende Bewegung begonnen hat. Und zuerst begann er vom Kleinen an umzuschwingen und wird noch mehr in diese kreisende Bewegung hineinziehen; und das Zusammengemischte und Getrennte und Unterschiedene kannte Alles der Verstand, und was sein wird und war und was jetzt ist und was sein mag, Alles bildete der Verstand. Alles aber, was der Verstand bewegte, wurde von einander

getrennt, und nachdem es bewegt und getrennt war, bewirkte auch der Umschwung, dass es noch mehr getrennt wurde. (Mullach frg. ph. I, 249.)

Die übrigen physikalischen Lehren des Anaxagoras, wie z. B. von der Sonne, die er für eine feurige Masse hielt, haben für die Philosophie wenig Interesse, jedoch mag sein Ausspruch bemerkt werden, dass der Mensch deshalb das vernünftigste der lebenden Wesen sei, weil er Hände habe (Arist. de part. anim. 4, 10.).

Wichtiger ist, dass auch bei ihm die Anfänge der Skepsis hervorgetreten. Nicht allein, sagt er, dass wir wegen der Schwäche der Sinne das Wahre nicht zu unterscheiden vermögen (Sext. Emp. ad. Math. 7, 90); sondern er erklärte auch den Schnee für schwarz, weil er gefrornes Wasser und dieses schwarz sei. Eben so gut hätte er das Wasser für weiss erklären können, weil es aufgethauter Schnee sei. Bei Durchführung dieses Gedankens würde er den Satz, den die Atomiker aussprachen, gefunden haben, dass das sinnlich Wahrgenommene überhaupt nicht die absolute Qualität des Seienden sein könne. — Endlich wird von ihm noch der Satz berichtet, dass das Gleiche vom Gleichen nicht afficirt werden könne (Theophr. de sens. cp. 27.). Hierin macht sich ein einzelner Lichtblick richtiger Erkenntniss gegen den vulgären Satz geltend, das Gleiches von Gleichem komme, Gleiches von Gleichem erkannt werde, dass in der Wirkung dasselbe sei, wie in der Ursache u. s. f. Aber dergleichen einzelne wichtige und in ihrer consequenten Anwendung weittragende Sätze, wie sie öfter bei den Philosophen vorkommen, werden nicht für das ganze System verwerthet, weil die übrigen Bedingungen dazu noch fehlen.

Die Hauptsache aber ist, dass bei Anaragoras zum ersten Male eine wirkliche Scheidung der Intelligenz (*νοῦς*) vom Körperlichen auftritt; ja er soll schon, wie später Aristoteles, gelehrt haben, der Verstand werde von aussen her (*θυραθέν*) den Dingen beigemischt (Stob. Ecl. 1, p. 790.). Er setzt also wirklich zwei, dem Sein nach unterschiedene, Principien. Die Bewegung ist bei ihm weder ursachlos, noch eine Eigenschaft der materiellen Elemente, sondern ihre Ursache ist der Verstand. Er kann damit als der Anfänger der weithin sich erstreckenden und einflussreichen Meinung angesehen werden, dass das Materielle an sich kein Princip der Bewegung in sich hat; oder dass die Materie träge ist. — Wie er zu dieser Anschauung gekommen sei, ist aus den erhaltenen Fragmenten nicht ersichtlich; er scheint überhaupt mehr zu erzählen, als zu beweisen. Aristoteles sagt von ihm, dass er, indem er den Verstand als die

Ursache der Weltbildung und ihrer Ordnung gesetzt habe, wie ein Nüchterner im Vergleich mit den früheren leeren Reden gesprochen habe (Met. 1, 4.). Das scheint darauf hinzuweisen, dass Anaxagoras durch die Beobachtung der Zweckmässigkeit der Welt diesen Gedanken erfasst hat. Er ist also der Urheber der teleologischen Weltbetrachtung, welche von ihm an den Hauptstamm der griechischen Philosophie beherrscht. Freilich machen Plato und Aristoteles es ihm zum Vorwurf, dass er den Verstand nur zum Anfange der Bewegung gebrauche, oder da, wo er nicht wisse, aus welcher andern Ursache etwas mit Nothwendigkeit so oder anders sei, sonst aber bei der Welterklärung die Ursache des Vorhandenen wieder in der Beschaffenheit der Elemente suche (Plat. Phaed. p. 98. B. Arist. Met. 1, 4.). Man kann ihm jedoch mit Recht keinen Vorwurf daraus machen, dass er mit der teleologischen die physikalische Erklärung verbindet. Allerdings aber ist bei ihm nur erst der schwache Anfang einer Betrachtung gemacht, welche weiterhin die Philosophie immer umfassender und tiefer beschäftigt hat. Mit ihm ist die grosse Frage entstanden, ob und in wie weit der bewusste Geist die Welt und ihr Geschehen beherrscht, — eine Frage, welche in der Philosophie noch immer nicht eine allgemein anerkannte Lösung gefunden hat.

§ 27.

Gegen diese von den Eleaten beeinflusste Physiologie scheint Diogenes von Apollonia, ca. 463, im Sinne der älteren ionischen eine Reaction beabsichtigt zu haben. Man hat ihn deshalb später für einen Schüler des Anaximenes gehalten.

Nach ihm soll alles Seiende von ein und demselben her sich verändert haben und ein und dasselbe sein. Denn wenn das, was jetzt in der Welt zu sein scheint, seiner eigentlichen Natur nach von einander verschieden und nicht an sich Eins wäre, das sich bloss mannigfach veränderte, so wäre es unmöglich, dass es sich mit einander mischte und Förderung oder Hinderung auf einander ausübte. Alles verändert sich aus ein und demselben und geht in dasselbe zurück (Simpl. phys. fol. 32. b.). Dem allgemeinen hierin liegenden Gedanken: wenn nicht Alles aus Einem wäre, so könnte es nicht auf einander wirken und nicht von einander leiden, giebt Aristoteles seinen Beifall (de gen. et corr. 1, 6.). Dieser Satz aber bildet noch heute eine Grundlage des modernen Monismus: Spinoza z. B. sagt: *quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest* (Eth. p. 1. prop. 3.). —

Dieses Eine ist dem Diogenes die Luft, ein ewiger und unsterblicher Körper, der in allem Entstehen und Vergehen derselbe bleibt. Diese Luft ist ihm zugleich mit Verstand begabt, weil ohne Verstand Alles nicht in die schönste Ordnung hätte gebracht werden können, und weil die Menschen und alle athmenden Wesen durch die Luft leben, die ihnen zugleich die Seele und das verständige Denken ist; denn wenn ihnen die Luft genommen wird, so sterben sie und das Denken hört auf (Simpl. l. c. fol. 33 a.). Man sieht, wie hier eine Bedingung für das absolute Was der Sache genommen wird. —

Aehnlich soll auch Archelaus aus Athen oder Milet gelehrt haben, der ein Lehrer des Sokrates genannt wird. Stobäus berichtet, er habe die Luft und den Verstand Gott genannt, aber den Verstand nicht als Weltbildner betrachtet (Ecl. 1, p. 56.). Nach Diog. Laert. 2, 16. war er ein Schüler des Anaxagoras und Lehrer des Sokrates und soll zwei Principien des Werdens, das Warme und Feuchte, angenommen, aber auch gesagt haben, dass das Gerechte und das Schändliche nicht von Natur, sondern durch Satzung sei. Das Erste hat er nicht vom Anaxagoras gelernt und das Zweite den Sokrates nicht gelehrt.

D. Die Pythagoreer.

§ 28.

Pythagoras aus Samos blüht um 540—510. Gesetzgeber in Kroton; pythagoreischer Bund. Spätere Pythagoreer: Philolaus aus Kroton oder Tarent; ca. 460. Bruchstücke eines Werkes in 3 Büchern bei Stobaeus; deren Echtheit aber neuerdings angezweifelt wird. Archytas aus Tarent, ca. 400—365. Bruchstücke aus untergeschobenen Schriften.

Für die Erkenntniss des historischen Zusammenhangs, in welchem der philosophische Gedankenkreis sich fortgebildet und erweitert hat, muss es bedauert werden, dass über die pythagoreische Philosophie so wenig sichere Nachrichten erhalten sind. Von der Philosophie des Pythagoras selbst ist gar nichts bekannt. Der beste Gewährsmann, Aristoteles in seinen echten Schriften, spricht nur von den Pythagoreern. Aber auch seine Anführungen sind so wenig zusammenhängend, dass eine Reconstruction des vorplatonischen Pythagoreïsmus in mancher Hinsicht immer höchst unsicher bleiben wird. Die Fragmente des Philolaus und noch mehr des Archytas unterliegen grossen Bedenken. Die Angaben der s. g. Neupythagoreer und Neuplatoniker aber sind unbrauchbar, da sie platonische und andere spätere Meinungen den alten Pythagoreern beilegen. —

Nach dem Berichte des Aristoteles (Met. 1, 5. 6.) sind die Pythagoreer durch ihre Vertiefung in mathematische Studien zu der Ansicht gekommen, dass die Zahlen die Principien aller Dinge sind. Denn da, sagt er, die Zahlen das Erste im Mathematischen sind, so glaubten sie in denselben mehr als in Feuer, Erde und Wasser Aehnlichkeit mit dem Seienden und Geschehenden zu entdecken. Die ganze Natur schien ihnen Zahlen ähnlich zu sein und daher nahmen sie an, dass die Zahl das Erste der ganzen Natur sei und dass also die Elemente der Zahlen die Elemente des Seienden und der ganze Himmel (d. h. die Welt) eine Harmonie und eine Zahl sei. Als Elemente dieser Zahlen, welche sie für den Anfang und gleichsam für den Stoff der Dinge und für deren Zustände und Eigenschaften hielten, galten ihnen das Gerade und das Ungerade; dieses ist das Begrenzte, jenes das Unbegrenzte; die Eins aber ist aus diesen beiden, denn sie ist gerade und ungerade; aus der Eins aber kommen die Zahlen, aus denen der ganze Himmel besteht. Diese Elemente scheinen sie also als Stoff zu fassen, da sie sagen, dass aus ihnen, als dem darin Seienden, dass Wesen der Dinge gebildet sei. Diese beiden Anfänge, das Begrenzte und das Unbegrenzte, aber legen sie andern Dingen, wie dem Feuer und der Erde u. dgl. nicht als Eigenschaften bei; sondern die ihnen eigenthümliche Meinung ist die, dass das Unbegrenzte und das Begrenzte und die Eins selbst das Seiende in den Dingen sind, von denen sie ausgesagt werden.

In demselben Zusammenhange jedoch berichtet Aristoteles: die Pythagoreer sagen, die Dinge seien durch Nachahmung der Zahlen. Und Spätere wollen sogar von einer Differenz in der pythagoreischen Schule wissen: einige hätten gelehrt, die Dinge beständen aus Zahlen, andere dagegen, wie Hippasus, die Zahlen seien nur Musterbilder (*παραδείγματα*) der Dinge.

In diesen Berichten liegt Verschiedenes, was schwer zu vereinigen zu sein scheint. Die Principien der Dinge sollen bald die Zahlen selbst, bald wieder deren Elemente, das Ungerade und Gerade, und bald, wie es scheint, wieder die Elemente der letzteren, das Begrenzte und das Unbegrenzte, sein. Dann aber sollen diese s. g. Elemente bald der Stoff, aber auch Zustände und Eigenschaften der Dinge, bald aber nur Musterbilder, die Dinge also Nachahmungen, gewesen sein. Wenn man indessen auf den Ursprung der ganzen Ansicht zurückgeht, so scheinen sich diese verschiedenen Angaben doch mit einander vereinigen zu lassen.

Da die Pythagoreer durch ihre Beschäftigung mit der Mathematik auf ihre metaphysischen Ansichten gekommen sind, so werden

sie schwerlich ursprünglich die Zahlen für den Stoff der Dinge, aus dem sie beständen, in demselben Sinne erklärt haben, wie die Ionier Wasser, Luft oder Feuer für den Urstoff der Dinge hielten. Vielmehr werden sie in den Zahlenverhältnissen das für die Erkenntniss der Dinge Wichtigste und Wesentlichste gefunden haben, wie auch Philolaus sagt, dass ohne Zahl nichts deutlich erkannt werden könne (Stob. Ecl. 1, 8.). Was aber für die Erkenntniss der Dinge das Wesentliche ist, wird gar leicht (wie die ganze Geschichte der Philosophie Beispiele genug dafür liefert), für das Wesen derselben gehalten. Daher haben sie wahrscheinlich in ihrer von Aristoteles selbst so genannten undeutlichen Sprache die Zahlen das Wesen der Dinge genannt. Ihre eigentliche Meinung scheint also die gewesen zu sein, dass eine deutliche und feste Erkenntniss des eigentlichen Verhaltens der Dinge nicht aus deren sinnlichen Qualitäten, sondern aus den in Zahlen ausdrückbaren Quantitätsverhältnissen derselben zu gewinnen sei. Eben diesen Gedanken aber konnten sie auch so ausdrücken, dass die Zahlen die Musterbilder und die Dinge deren Nachahmungen seien. Denn in dem Muster müssen ja die wesentlichen Verhältnisse dieselben sein, wie in dem Nachbilde. Wenn also Aristoteles berichtet, die Pythagoreer hätten nicht, wie Plato seine Ideen, die Zahlen von den Dingen getrennt, sondern die Dinge aus Zahlen bestehen lassen, und er wiederum die Dinge Nachbilder der Zahlen nennt, so widerspricnt das nicht einander. Das im Musterbilde vorhandene Zahlenverhältniss ist dasselbe, wie im Abbilde, ist also in diesem und ist das Wesen dieses Dinges, insofern man die sinnlichen Qualitäten gänzlich ignorirt, wie es die Pythagoreer gethan haben. Hieraus wird auch erklärlich, wie Aristoteles in Einem Athem sagen kann, jene hätten die Zahlen für den Stoff und für Zustände und Eigenschaften der Dinge gehalten. Der eigentliche Stoff, woraus ein Ding besteht, kann freilich nicht seine eigne Eigenschaft sein. Werden die Zahlen dagegen insofern als das Wesen der Dinge angesehen, als in einem bestimmten Zahlenverhältnisse das gefunden wird, was ein Ding eigentlich charakterisirt, indem es eine deutliche Erkenntniss seines Verhaltens darbietet, so kann man eine Zahl auch als das Eigenthümliche dieses Dinges aussprechen. Spätere Pythagoreer aber läugnen, dass Pythagoras gesagt habe, Alles entstehe aus Zahlen, er habe nur gesagt, es enstehe der Zahl gemäss. Es scheint ihnen nämlich bedenklich zu sein, dass dasjenige, was nicht ist, soll erzeugen können (Mullach frg. ph. 2, p. 115.).

In Hinsicht auf den angegebenen Ursprung dieser Ansicht ist es ferner das Wahrscheinlichste, dass die Pythagoreer anfänglich die Zahlen selbst als die Principien der Dinge gesetzt haben, und dass es erst eine spätere logische Reflexion ist, wonach sie von den Zahlen selbst wieder die s. g. Elemente, d. h. die allgemeinen Classenbegriffe des Geraden und Ungeraden, unter welche die Zahlen fallen, aufgestellt haben; und eine noch spätere Reflexion wird es gewesen sein, die in den geraden Zahlen den allgemeinern Begriff des Unbegrenzten und in den ungeraden den des Begrenzten auffand und diese nun als die letzten Elemente setzte. Denn solche logischen Reflexionen, wonach die höheren oder allgemeineren Begriffe als die Elemente der besondern angesehen werden, sind in jenen alten Zeiten schwerlich der eigentliche Ausgangspunct einer philosophischen Ansicht.

Der Gedankenzusammenhang hierbei scheint folgender gewesen zu sein. Die Zahl hat zwei Arten, das Gerade und Ungerade und eine dritte aus beiden Gemischte, das Gerad-Ungerade (*ἀρτιοπερίσσον*) nämlich die Eins (Stob. Ecl. 1, 456.). Denn diese macht zum Geraden hinzugesetzt es ungerade, das Ungerade aber gerade; das könnte sie aber nicht, wenn sie nicht an beiden Naturen Theil hätte (Theo Smyrn. 1, 5. p. 30.). Das Gerade nun ist das Unbegrenzte (Unendliche, Unbestimmte), weil es ins Unendliche dichotomisch getheilt werden kann, das Ungerade aber ist das Begrenzende, weil es, zum Geraden hinzugesetzt, dessen unendliche Theilbarkeit aufhebt (Arist. phys. 3, 4. Simpl. phys. fol. 105, a.). Daher ist das Ungerade dann selbst auch zugleich das Begrenzte oder Bestimmte; die Eins wird zur Einheit des Unendlichen und Endlichen, Unbegrenzten und Begrenzten. In der Eins (*ἕν, μόνας*) sah man das Princip von Allem, den Gott, das Gute, den Verstand, und in der unbegrenzten Zweiheit (*ἀόριστος δύας*), dem Princip des Geraden, die Materie und das Schlechte (Diog. L. 8, 25. Plut. pl. ph. 1, 7.).

Indessen überliessen sich schon die älteren Pythagoreer in der weiteren Ausführung ihrer Weltansicht ähnlichen Phantasien. Da im decadischen System die Zehnzahl von bestimmender Bedeutung ist, so wurde sie als die vollkommene Zahl angesehen, welche alle Eigenschaften der Zahlen in sich enthält; als Quelle aber und Wurzel der *δέκας* galt die heilige *τετρακτύς*, weil die Addition der vier ersten Zahlen die Summe von Zehn ergiebt. Hierin und in dem entdeckten obersten Gegensatze des Begrenzenden und Unbegrenzten scheint die Veranlassung gelegen zu haben, dass einige Pythagoreer zehn einander gegenüberstehende Principien aufstellten: Grenze — Unend-

liches; Ungerades — Gerades; Eins — Vielheit; Rechtes — Linkes; Männliches — Weibliches; Ruhendes — Bewegtes; Gerades — Krummes; Licht — Finsterniss; Gutes — Schlechtes; Quadrat — Oblongum (Arist. Met. 1, 5.). Das Bessere, Stärkere, Thätige wird hier auf die Seite des Begrenzenden oder Begrenzten; das Schlechtere, Schwächere, Leidende auf die des Unbegrenzten gestellt.

Ueber die Art, wie sie die Weltbildung aus jenen Elementen der Zahlen abgeleitet haben, finden sich nur dürftige und lückenhafte Nachrichten. Aristoteles erzählt, obgleich sie ihre Principien nicht dem sinnlich Wahrnehmbaren entnommen hätten, und diese viel mehr für eine höhere Art von Seiendem passten, als für eine Untersuchung über die Natur, so hätten sie doch dieselben auf den Himmel so angewandt, als wenn sie mit den andern Physiologen der Ansicht gewesen wären, dass das Wahrnehmbare das Wirkliche sei. Sie sagten aber nichts darüber, weder woher die Bewegung gekommen, wenn allein die Grenze und das Unbegrenzte und das Gerade und Ungerade das ursprünglich zum Grunde Liegende sei, noch wie ohne Bewegung Umwandlung, Entstehen und Vergehen möglich sei, auch nicht, weshalb eins leicht, ein anderes schwer sei, und doch sollen ihre Voraussetzungen ebenso wohl für die sinnlichen, als für die mathematischen Körper gelten (Met. 1, 8.). Als ihre ausdrückliche Lehre giebt Aristoteles an, dass die Monaden Grösse hätten, wie aber die erste, Grösse habende Eins entstanden sei, schienen sie nicht zu wissen. Sofort aber nachdem die Eins entstanden sei (*συσταθέντος*), sei das Nächste des Unbegrenzten angezogen und von der Grenze begrenzt (Met. 12, 6. 13, 3.). Vielleicht kann man hierbei folgenden Zusammenhang vermuthen. Nachdem die Pythagoreer den Gegensatz des Geraden und Ungeraden auf den logisch höheren des Unbegrenzten und Begrenzenden zurückgeführt hatten, waren sie hiermit aus dem Umfange des Begriffs der Zahl herausgeschritten und in den der Grösse überhaupt übergegangen. Daher konnten sie unter dem Unbegrenzten, dem *ἄπειρον*, auch das räumlich Unbegrenzte fassen. Ist nun die Eins sowohl gerade als ungerade, als Einheit dieser Gegensätze, also auch in ihr Unbegrenztes und Begrenztes vereinigt, so konnte sie ihnen als der erste begrenzte Raum erscheinen, der dann sofort, sobald er gesetzt ist, auch das Nächste des übrigen Unendlichen begrenzt. Offenbar scheinen sie die Verlegenheit gefühlt zu haben, die Frage: woher die räumliche Grösse entstanden sei, wenn Alles Zahl ist, zu beantworten. Es bedurfte aber überhaupt keiner grossen Kunst, um das Räumliche mit

den Zahlen zu verbinden. Die Zahlenreihe wird ja unwillkürlich als eine Linie vorgestellt, auf welcher die einzelnen Zahlen der Reihe nach feste Puncte bilden, die durch leere Zwischenräume getrennt sind. Daher erzählt auch Aristoteles, dass die Pythagoreer gelehrt hätten, dass das Leere die Natur der Zahlen trenne, und dass es überhaupt eine Trennung des aufeinander Folgenden sei (Phys. 4, 6.). Erscheinen also die Zahlen wie feste Puncte im leeren Raume, so ist es nur ein kleiner Schritt weiter, die Zahlen selbst räumlich darzustellen, die Eins dem Puncte, die Zwei der Linie, die Drei der Fläche und die Vier dem Körper zu vergleichen; oder auch, wie der Pythagoreer Eurytus gethan haben soll, die Gestalt der Pflanzen und Thiere mit Rechensteinen nachzubilden und nach der Zahl der dazu erforderlichen Puncte jedem Thiere eine bestimmte Zahl zu geben (Arist. Met. 13, 5.). Ist nun aber einmal die Phantasie in Gang gesetzt, um das anfängliche Princip, dass Alles Zahl sei, im Einzelnen durchzuführen, so kennt sie keine Grenzen in der Auffindung solcher Aehnlichkeiten; denn, wie Aristoteles sehr richtig sagt, es ist so schwer nicht, dergleichen in den ewigen wie in den vergänglichen Dingen aufzufinden und aufzustellen (Met. 13, 6.). Unter den mancherlei willkürlichen Annahmen, welche schon Aristoteles von ihnen berichtet, wonach sie ein Zahlenverhältniss für die Gerechtigkeit, ein anderes für die Seele und den Geist, ein drittes für die Zeit setzten, ist die bemerkenswertheste, dass sie, um auch unter den beweglichen Himmelskörpern (Fixsternhimmel, 5 Planeten, Sonne, Mond, Erde) die vollendete Zehnzahl zu finden, eine Gegenerde (*ἀντίχϑων*) erdichteten (Arist. Met. 1, 5.).

Diese Anfänge der sich bis in unsre Tage hineinziehenden Zahlenmystik wurden von den späteren Pythagoreern ins Ungemessene vermehrt. In der Fünfzahl z. B. fand man die Farbe, in der Sechszahl die Beseelung, in der Sieben Verstand, Gesundheit, Licht; in der Acht Liebe, Freundschaft, Klugheit u. s. f. Zu den vier Elementen setze man ein fünftes, den Aether, nach Andern den ganzen Umfang der Himmelskugel. Dem vernünftigen lebenden Wesen gab man vier Principien: Gehirn, Herz, Nabel, Schamtheile, als Principien der Vernünftigkeit, der Lebendigkeit, der Vegetation und des Lebens überhaupt. Alle solche Phantastereien, zu denen auch die schon älteren Lehren von der Seelenwanderung und den die Luft erfüllenden Dämonen gehören, haben kein anderes philosophisches Interesse, als zu zeigen, dass man sofort in mehr oder minder willkürliche Phantasiespiele geräth, wenn man es unternimmt, eine ausgeführte Weltansicht

eher aufzustellen, als man die sämmtlichen dazu nöthigen Begriffe einer ernsten logischen Prüfung und Bearbeitung unterworfen hat.

Ein Beispiel der Spielerei mit den Zahlen möge aus Hierocles *commentar. in aureum carmen* (Mullach 1, 464 sq.) angeführt werden. Wie, frägt er, ist die Vierzahl der Gott? Er antwortet: Der bestimmte und beim Zählen immer wiederkehrende Abschnitt der Zahl ist die Zehnzahl. Die Kraft der Zehnzahl aber ist die Vierzahl, denn die vier ersten Zahlen zusammengezählt ergeben zehn. In der Vierzahl liegt also die Vollkommenheit der Zehnzahl vereinigt. Auch ist die Vierzahl das arithmetische Mittel der Einzahl und der Siebenzahl. Diese aber haben die schönsten und besten Eigenschaften. Denn die Einzahl, als Anfang aller Zahl, enthält in ihr selbst die Kräfte aller Zahlen. Die Siebenzahl aber besitzt die Würde der Einzahl im zweiten Range, weil sie mutterlos und jungfräulich ist; denn sie entsteht weder aus einer Zahl innerhalb der Zehnzahl (durch Multiplication), noch erzeugt sie eine innerhalb der Zehnzahl. Indem nun die Vierzahl zwischen der ungezeugten Einzahl und der mutterlosen Siebenzahl in der Mitte liegt, umfasst und enthält sie die Kräfte der zeugenden und gezeugten Zahlen und ist innerhalb der Zehnzahl allein von einer Zahl gezeugt und eine erzeugend. Denn die sich verdoppelnde Zwei erzeugt die Vier und die sich verdoppelnde Vier erzeugt die Acht. Auch findet sich in der Vierzahl die erste Figur des Soliden. Der Punct entspricht der Einheit, die Linie der Zweiheit, die Ebene der Dreiheit. Das Solide aber kömmt der Vierzahl zu, da die erste Pyramide in der Vierzahl erblickt wird. Ferner giebt es vier Kräfte des Urtheilens: Verstand, Wissenschaft, Meinung, Wahrnehmung, vier Elemente, Jahreszeiten, Alter, Arten der Gesellschaften. Ueberhaupt kann nichts genannt werden, was nicht von der Vierzahl als seiner Wurzel und seinem Anfange, abhinge. Die Vierzahl ist also der Demiurg und die Ursache des Alls, der intelligible Gott, der Urheber des himmlischen und sichtbaren Gottes. —

Mit der Reduction aller Dinge und deren Verhältnisse auf Zahlen scheint auch die bei den Pythagoreern zuerst auftretende Ansicht zusammenzuhängen, dass die Dinge aus dem Unvollkommnen sich zum Vollkommneren entwickeln. Das Schönste und Beste ist nicht im Anfange; die Anfänge der Pflanzen und Thiere sind zwar Ursachen, aber das Schöne und Vollkommne findet sich erst in dem, was aus diesen entsteht (Arist. Met. 11, 4.). Diese Ansicht, welche sich allerdings schon auf den oberflächlichen Augenschein berufen kann, passt insofern zu jener Theorie, als die Eins, aus welcher alle

andern Zahlen entstehen, noch nicht die vollkommne Zahl ist, sondern diese ist erst die entwickelte Zahl. Hiernach reden zwar die Pythagoreer selbst noch nicht von einem sich entwickelnden Gotte, aber man sieht doch hier schon den Keim der späteren Phantasien von einem *deus implicitus* und *explicitus*.

Mit dieser von Aristoteles berichteten pythagoreischen Ansicht stimmen jedoch nicht diejenigen, welche sich in der dem Philolaus beigelegten Schrift finden. Hier ist nämlich das höchste Princip der ewige, sich selbst gleiche, unbewegte Gott, d. h. die Harmonie. Da die Principien, sagt Philolaus, nicht gleiche und verwandte Naturen sind, so wäre es unmöglich gewesen, dass aus ihnen eine geordnete Welt entstanden sei, wenn nicht die Harmonie hinzugekommen wäre (Stob. Ecl. 1. p. 458.). Die Harmonie aber ist die Einigung Entgegengesetzter (Arist. de an. 1, 4.). Wie also die Harmonie der Töne auf einem bestimmten, durch Zahlen ausdrückbaren, Gegensatze zusammenklingender Töne beruht, — eine Beobachtung, welche sich zuerst bei den Pythagoreern findet, — so kann auch das Zusammenstimmen der entgegengesetzten Principien der Welt (die Harmonie der Sphären) nur dadurch entstehen, dass sie harmonisch geordnet werden. Dies geschieht aber eben durch die Harmonie selbst. Die empirisch beobachtete Harmonie wird hier also auf eine dieselbe verursachende reale Harmonie zurückgeführt, was nicht widersinniger ist, als wenn man dem beobachteten vernünftigen Denken eine reale Vernunft, oder dem beobachteten wirklichen Behalten von Vorstellungen ein reales Gedächtnissvermögen vorausschickt. Es geschieht dies eben nach dem in der Geschichte der Philosophie beständig wiederkehrenden falschen Satze: *qualis causa, talis effectus;* man schickt der Wirkung eine Ursache gleichen Inhalts voran. — Ist nun die Harmonie die Einigung des Entgegengesetzten, so hat diese Einheit nach demselben Grundsatze ihre Ursache in dem Eins. Daher hält Philolaus die Harmonie unter dem Namen des Einen für die Weltbeherrscherin, also für den Gott. Die Welt (*κόσμος*), sagt er, bleibt unvergänglich die unendliche Zeit hindurch. Denn weder ausserhalb noch innerhalb derselben kann eine Ursache gefunden werden, die stärker wäre als die Weltseele, und welche die Welt verderben könnte, sondern diese Welt war von Ewigkeit und wird in Ewigkeit bleiben und zwar als eine, regiert von Einem, dem Verwandten, Besten und Unübertrefflichen (Stob. Ecl. phys. 1, p. 418.). Das Eine, die Harmonie, der Gott, wird nämlich als Princip des harmonischen Weltlebens unter dem Begriffe der Weltseele gedacht.

Denn nach Aristoteles haben die Pythagoreer die Seele eine Harmonie genannt, weil diese eine Mischung und Zusammensetzung des Entgegengesetzten sei und der Körper aus Entgegengesetztem bestehe (de anim. 1, 4.). Ist aber die Seele, d. h. das Lebensprincip des einzelnen Körpers, eine Harmonie, so wird auch das Princip des ganzen Weltlebens, die Harmonie, als Seele gedacht sein. Hiernach ist also die Harmonie selbst der Gott; wie auch Diogenes Laert. berichtet, dass nach den Pythagoreern die Tugend eine Harmonie sei und die Gesundheit und alles Gute und der Gott; deshalb bestehe das All der Harmonie gemäss (8, 33.). Wenn nun aber der Gott oder die Harmonie unbewegt, ewig sich selbst gleich ist, und diese Welt ewig und nicht geworden ist, so steht hienach das Beste und Schönste dennoch am Anfange und nicht am Ende. Diese spätern Ansichten würden also von den frühern abgewichen sein, wenn nicht etwa Aristoteles jene entgegenstehende Ansicht fälschlich auf das Ganze der Welt bezogen hat, während sie nur von Einzelnem, das sich in der Welt aus unvollkommenen Anfängen entwickelt, gelten sollte. —

Bemerkenswerth sind die von Diogenes Laert. (8, 1, 25 sq.) aus pythagoreischen Denkwürdigkeiten berichteten materialistischen Ansichten von der Seele, von denen es hier gar nicht darauf ankommt, ob sie den ältern oder spätern Pythagoreern zugeschrieben werden müssen. Das Warme ist die Ursache des Lebens. Sonne, Mond und Sterne sind Götter, weil in ihnen das Warme herrscht; die Menschen sind mit den Göttern verwandt, weil sie am Warmen Theil haben. Der Same ist ein Tropfen aus dem Gehirn, der in sich einen warmen Dunst enthält; aus dem letzteren entsteht die Seele und die Wahrnehmung. Die Seele ist daher ein Theil des Aethers; ihre Gedanken sind ἀνέμοι, bewegter Hauch u. s. w. Man wird sehen, dass diese materialistische Auffassung des Geistigen sich bis in die späteren Zeiten der griechischen Philosophie hineinzieht, und nicht bloss bei den Nachfolgern der Atomiker, sondern auch bei den Stoikern, selbst bei dem Alexandriner Philo noch hervortritt, und dass sie selbst bei Plato und Aristoteles nicht ganz verschwindet. Man wird sich daher hüten müssen, die modernen Begriffe vom Geiste nicht auf die antike Welt zu übertragen. Ausserdem aber zeigt sich hiebei eine bemerkenswerthe Art zu schliessen, die öfter vorkommt. Die Bedingung einer Sache wird nämlich als die Sache selbst angesehen. Die Wärme ist die Bedingung des Lebendigen und Beseelten, folglich ist dieses das Warme; die Seele ist ein

warmer Hauch, die Gedanken und die Sinneswahrnehmungen sind einzelne warme Hauche oder Tropfen dieses Hauches, wie die Seele selbst ein ἀπόσπασμα des Aether, d. h. des warmen oder feurigen Elementes ist.

Von den ethischen Ansichten der Pythagoreer ist nur weniges überliefert. Nach der dem Aristoteles beigelegten Schrift *magna moralia* soll Pythagorass der erste gewesen sein, der über die Tugend zu reden begonnen habe, freilich habe er nicht eine derselben eigenthümlich gebührende Untersuchung angestellt, da er die Tugend auf Zahlen zurückgeführt habe, denn die Gerechtigkeit sei nicht eine gleichmal gleiche Zahl (magna moral. I, 1.). Von den Pythagoreern sagt Aristoteles, sie hätten es für gerecht gehalten, dass jemand wieder leide, was er begangen habe (Eth. Nicom. 5, 8.). In dieser Bestimmung tritt die Idee der Vergeltung in der rohen Form der Talion (ἀντιπεπονθός) auf. Auch der viel gebrauchte Satz: den Freunden ist alles gemein, wird ihnen zugeschrieben. — Die vielfach unsichern Berichte über den pythagoreischen Bund und dessen Einrichtungen, über ihre politischen Bestrebungen, die Seelenwanderung und ihre besondern Lebensvorschriften gehören nur in die Geschichte der Cultur.

§ 29.

Obwohl nach diesen Nachrichten die älteren, vorplatonischen, Pythagoreer ihre Untersuchung nicht auf dasselbe Problem richten, wie die übrigen Philosophen dieser ersten Periode, da ihnen die gegebene Veränderung nicht zum Anstoss ihres philosophischen Denkens geworden ist, und sie daher mit einigem Rechte von Herbart Fremdlinge in der Metaphysik genannt sind, so ist doch ihr Einfluss auf die folgende Entwicklung der Metaphysik nicht unbedeutend gewesen.

Dahin gehört aber weniger ihre eigentliche Grundansicht, dass die vorhandenen Verhältnisse des Körperlichen und des Geistigen eine mathematische Gesetzmässigkeit an sich tragen. Denn obwohl dieser Gedanke in den neuern Naturwissenschaften und in den Ergebnissen der auf die Psychologie angewandten Rechnung eine von ihnen längst nicht geahnte Bestätigung gefunden hat, so ist derselbe doch innerhalb der griechischen Philosophie nicht fortgebildet, sondern in seiner anfänglichen Rohheit geblieben, und hat nur dazu gedient, Viele zu einer ganz phantastischen Zahlenmystik zu verleiten.

Vielmehr sind es zwei andere Gedanken, die als einflussreich hervorgehoben werden müssen. Bei ihnen zuerst findet sich die Entgegensetzung zwischen dem Begrenzenden und Unbegrenzten, oder dem Bestimmenden und Thätigen und dem Unbestimmten und Leidenden. Dieser Gegensatz wird bei Plato und Aristoteles zu dem der Form und der Materie ausgebildet, und beherrscht damit die Hauptsysteme der Griechen. Sodann tritt bei ihnen zuerst eine ästhetische Weltansicht hervor. Nicht allein finden sich bei ihnen bekanntlich die ersten Anfänge einer musikalischen Theorie, sondern sie betrachten auch die Welt vorzugsweise unter dem Gesichtspuncte eines aus Entgegengesetztem nach harmonischen Verhältnissen geordneten Ganzen, oder eines *κόσμος*. Der weitere Verlauf der griechischen Philosopie aber wird zeigen, dass in ihr eben die teleologisch-ästhetische Weltansicht über die rein metaphysische und physikalische das Uebergewicht erlangt hat. — Ob andere ihnen beigelegte speciellere Ansichten, wie z. B. die Unterscheidung der vollkommenen Welt über dem Monde von der unvollkommenen unter demselben, und die Entgegensetzung der Weisheit und der Tugend, von denen jene vollkommen sein soll, weil sie sich auf das Geordnete, diese aber unvollkommen, weil sie sich auf das Ungeordnete bezieht (Stob. Ecl. 1, 488.), schon älteren Ursprungs sind, mag hier unentschieden bleiben.

Jedenfalls tritt mit ihnen eine neue, heterogene, Frage in die philosophische Betrachtung ein, da sie nicht nach dem, was den veränderlichen Dingen als seiend zu Grunde liegt, fragen, sondern nach der Gesetzmässigkeit des Vorhandenen und dem letzten Grunde derselben. Hiebei ist aber wohl zu beachten, dass alle mathematisch-physikalische Erkenntniss, mag sie sich noch so hoch über die ersten rohen Anfänge der Pythagoreer erhoben haben, nur die Gesetze der Erscheinung ausdrückt; dass aber zur Beantwortung der Frage, woher diese Gesetzmässigkeit, und noch mehr, woher sie als eine zweckmässige und schöne stamme, so lange die ersten Vorbedingungen fehlen, als nicht die Grundfragen der Metaphysik nach dem Seienden und nach der Möglichkeit des Geschehens in dem Seienden beantwortet sind. Und weil nun die Pythagoreer diese Grundfragen ignorirten, so hat ihr Einfluss den gedeihlichen Entwicklungsgang der griechischen theoretischen Philosophie mehr gestört, als gefördert. —

Am Ende dieser ersten Periode stehen sich zwei verschiedene Weltansichten gegenüber. Die eine sucht das Geschehen in der

Welt auf rein mechanischem Wege zu erklären, indem sie dasselbe auf Bewegungen der Atome zurückführt und diese Bewegungen nicht von einer vernünftigen Ursache ableitet. Die andere dagegen achtet auf das Zweckmässige, Schöne, Geordnete in dem Geschehen und recurrirt zur Erklärung desselben zuletzt auf eine weltschöpferische Intelligenz. Die erstere, die physikalische, wird innerhalb der griechischen Philosophie von der zweiten, der ästhetisch-teleologischen Naturanschauung hauptsächlich durch den Einfluss Plato's in eine untergeordnete Stellung zurückgedrängt. Sie verdiente es insofern, als sie die Entstehung der gegebenen Welt auf den Zufall zurückführte, im Materialismus stecken blieb und die ästhetische Weltbetrachtung vernachlässigte. Auf der andern Seite aber musste bei der einseitig ästhetisch-teleologischen Ansicht die eigentliche Naturerklärung verkümmern. Deshalb ist die Naturphilosophie der folgenden Perioden an sich durchaus werthlos. Ihrer allgemeinen Natur nach sind beide Ansichten nicht unvereinbar, da das Zweckmässige auch nach Naturgesetzen, wenn auch nach einer eigenthümlichen Combinirung derselben, geschieht. Unvereinbar werden sie nur dann, wenn die physikalische Ansicht zum Materialismus wird, weil dann die Annahme einer schöpferischen Intelligenz unmöglich wird. Dem reinen Zufall aber jene eigenthümliche Combinirung, auf welcher das Zweckmässige beruht, zuzuschreiben, erscheint als Thorheit und Ungebildetheit. Aus diesem Grunde stehen die theistischen und pantheistischen Systeme, weil sie beide eine weltbildende Vernunft annehmen, dem materialistischen Atomismus gegenüber und fühlen sich durch diesen gemeinschaftlichen Gegensatz mit einander verwandt, obwohl der Pantheismus in consequenter Entwicklung ebenso wohl zuletzt auf ein nicht vernünftiges Princip hinausläuft, wie der Materialismus; freilich nicht auf den Zufall, sondern auf die Heimarmene des absoluten Werdens. —

E. Uebergang zur folgenden Periode. Die Sophisten.

§ 30.

Das Auftreten der Sophisten in der Zeit nach den Perserkriegen ist durch verschiedene zusammenwirkende Ursachen bedingt gewesen. Die eine Ursache liegt in der Gedankenbewegung, welche von den ionischen Philosophen und hauptsächlich von Heraklit und den Eleaten ausging. Diese war begonnen und unterhalten von dem zuerst nur dunkel, dann immer deutlicher hervortretenden Gedanken,

dass das sinnlich Wahrgenommene nicht das eigentlich Seiende, das absolute Was der Dinge ist. Dieser Gedanke stützte sich hauptsächlich auf die Veränderung der Dinge. Da diese nicht bleiben, was sie sind, sondern andere werden, so sind sie zwar, sind aber ebensowohl auch nicht. Wird nun bei diesem Resultate der ionischen Philosophie das natürliche Vorurtheil festgehalten, dass die sinnliche Wahrnehmung das einzige Mittel sei, um das zu erkennen, was die Dinge sind, und dass also die Erkenntniss der Wahrheit eben darin bestehe, dieses zu erkennen, so wird, da dieses fehlschlägt, sich natürlich die Meinung ergeben, dass ein festes und in sich selbst übereinstimmendes Wissen nicht möglich sei. Darf man die Eigenschaften, welche wir an den Dingen wahrzunehmen glauben, nicht ihnen selbst als ihr objectives Wesen zuschreiben, dann scheint man überhaupt keine wahre Erkenntniss von ihnen erlangen zu können. Es scheint nur eine subjective Meinung übrig zu bleiben, die sich je nach der zufälligen Subjectivität und deren veränderlichen Zuständen richtet.

Nun lagen ferner in dem damaligen Stande des sittlichen Lebens unter den Griechen reichliche Veranlassungen, dass neben den bisherigen theoretischen Untersuchungen sich auch solche geltend machten, welche sich auf das Praktische bezogen. Nicht allein boten die Werke der genialen Dichter und die Thaten grosser Staatsmänner dem Urtheile über das, was schön, gut und gerecht ist, einen reichen und anziehenden Stoff, sondern die im damaligen bewegten Leben immer neu entstehenden politischen Parteiungen und privaten Streitigkeiten trieben auch dazu an, die Rednerkünste auszubilden, um mit deren Hülfe für sich und seine Partei bei dem für dergleichen Künste besonders empfänglichen Volke der Griechen Recht und Macht zu gewinnen. Dabei wurde aber durch den natürlichen Ehrgeiz, durch das Streben, die eigene Sache als die rechte und vortreffliche darzustellen und seine Genuss- und Gewinnsucht vor sich selbst und Andern zu rechtfertigen, das unbefangene, sittliche Urtheil immer mehr verdorben. Wurde nun in solcher Zeit nicht allein geistige Bildung gesucht und geschätzt, sondern kam es auch darauf an, für die eigene auf Vortheil, Ehre und Genuss gerichtete Lebensführung die nöthige Klugheit zu gewinnen, so konnte es nicht fehlen, dass Männer aufstanden, welche sich als Lehrer solcher Lebensklugheit oder Tugend ausgaben und dass sie ihre Lehren in ein System zu bringen suchten. Zur Begründung aber der eudämonistischen Lebensansicht des natürlichen Menschen ist kaum eine theoretische Ansicht

tauglicher als eben jene, welche sich aus den bisherigen Speculationen gleichsam als Niederschlag abgesetzt hatte, dass nämlich eine objective Wahrheit nicht zu erreichen ist, sondern es nur subjective Meinung giebt. Denn ist dies allgemein wahr, so giebt es auch für das sittliche Leben keine andere Norm als die eigene Subjectivität. Die sittlichen Normen, welche in der väterlichen Sitte als heilige gegolten haben, bleiben nun nicht mehr eine unantastbare Wahrheit, sondern gelten auch nur als subjective Meinung; in der Natur der Dinge kann man ebensowenig solche feste Normen finden, da man sie nicht erkennen kann. Man wird also, um die Regeln für sein Leben zu finden, auf seine eigne Subjectivität zurückgeführt, und in dieser scheint man nichts anderes als Feststehendes zu finden, als das, was allezeit in ihr das Vorherrschende ist, das Streben, die eigne Begierde zu befriedigen.

Hiernach kann man nichts anderes erwarten, als dass die Ersten, welche in jenen Zeiten eine Lehre über die sittlichen Angelegenheiten vortrugen, nur die allgemein herrschenden Bestrebungen nach Reichthum, Ehre und Genuss in ein durch theoretische Ansichten begründetes System zu bringen suchten, und dass solche ethischen Systeme nach ihrem sittlichen Werthe sich nicht über die Durchschnittsmeinungen ihrer Zeit erhoben, sondern diese nur zu deutlicherem Bewusstsein brachten und dadurch zu ihrer Befestigung in den Gemüthern einen verderblichen Beitrag lieferten.

Solche Männer sind nun die s. g. Sophisten. Nach den Berichten der Alten hat sich die Sophistik hauptsächlich aus jener Rhetorik entwickelt, welcher es nicht auf Wahrheit, sondern auf Ueberredung ankommt, und die sich daher mit dem Scheine der Wahrheit begnügt. Vom Tisias und Georgias sagt Plato, dass sie das Scheinbare dem Wahren vorgezogen und durch die Kraft der Rede bewirkt hätten, dass das Kleine gross und das Grosse klein erschiene (Phaedr. pag. 263 etc.). Aristoteles sagt vom Protagoras, dass er die schwächere Sache durch künstliche Worte zur stärkeren gemacht habe (Rhet. 2, 24), und er nennt die Sophisten überhaupt Krämer mit scheinbarer, aber nicht wirklicher Weisheit (Soph. Elench. 1.). Als Prototypen der Sophisten gelten besonders Protagoras und Gorgias.

§ 31.

1. Protagoras,

aus Abdera, c. 480—411, lehrte in Athen c. 451. Freund des Perikles, wurde wegen einer Schrift verbannt, worin er über das Dasein der Götter sich zweifelhaft ausgedrückt hatte.

Protagoras hat seine Ansichten in dem berühmten Satze zusammengefasst: Aller Dinge Mass ist der Mensch, der seienden, dass sie sind, der nicht seienden, dass sie nicht sind (Diog. L. 9, 51). Dieser Satz wird von Plato dahin erklärt, dass es von dem jedesmaligen Zustande des Menschen abhänge, wie ihm die Dinge erscheinen. Wie er sie aber wahrnimmt, so sind sie ihm; die Wahrnehmung ist also jedesmal wahr und folglich ein Wissen (Theaet. p. 161).

Zum Beweise dieses Satzes stützte Protagoras sich auf die etwas modificirte Lehre Heraklits vom ewigen Flusse der Dinge; wenigstens nach Plato's Angabe, welche wegen der durchgängigen Consequenz der Ansicht eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich hat. Alles ist Bewegung und ausser dieser ist nichts. Von der Bewegung aber giebt es zwei Arten, die eine hat eine Kraft zu thun, die andere zu leiden, jene ist das Wahrgenommene, diese die Wahrnehmung, die immer mit dem Wahrgenommenen zugleich sich ergiebt. Wenn daher jemand sagt: es sei oder werde etwas, so muss er sogleich hinzusetzen: für wen, oder wessen oder in Bezug auf wen etwas ist oder wird; man kann aber nicht sagen, dass etwas an sich selbst sei oder werde. Jenachdem also der Mensch so oder anders disponirt ist, wird ihm etwas immer anders erscheinen (Plat. Theaet. p. 161. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. 1, 127). Hieraus zieht Aristoteles die Consequenz, dass das Wahrgenommene nicht ist, wenn es nicht wahrgenommen wird (Met. 3, 6).

Gründet sich nun alles Denken auf sinnliche Wahrnehmung oder ist, wie Protagoras sagt, die Seele nichts ausser den Wahrnehmungen (Diog. L. 9, 51) und ist jedes für den Menschen, wie es ihm erscheint, so kann jeder eben nur seiner eigenen Wahrnehmung trauen (Euseb. praep. ev. 14, 2. p. 118), und jeder hat in seiner Weise Recht; man kann daher auch nicht widersprechen, oder nicht beweisen, dass eine Meinung falsch sei (Plat. Euthyd. p. 286), oder es giebt über jede Sache zwei entgegengesetzte Reden.

Hienach ist also ein allgemein gültiges Wissen von den Dingen unmöglich, und alle Bemühung um eine theoretische Erkenntniss der Welt ist vergeblich. Eine Weisheit kann es nur hinsichtlich des praktischen Verhaltens des Menschen geben. Der nämlich ist ein Weiser, welcher die Andern, denen etwas schlecht zu sein scheint, so umändern kann, dass es ihnen als gut erscheint, und also auch für sie gut ist. Dem Kranken scheint die Speise bitter, dem Gesunden süss. Der letztere Zustand ist besser als der erste; daher

muss man diesen in jenen umbilden. Der Arzt bildet durch Arznei um, der Sophist aber durch Reden. Daher bewirken die weisen und guten Rhetoren, dass den Staaten das Nützliche anstatt des Schlechten gerecht erscheint. Denn was jedem Staate als gerecht und schön erscheint, das ist es ihm auch, so lange er es dafür hält. Das Gerechte und Ungerechte, Heilige und Unheilige hat nicht von Natur ein ihm eigenthümliches Wesen, sondern was Allen gemeinsam so scheint, das ist dann wahr, wann und wie lange es so scheint (Pl. Theaet. p. 166).

Es hängt also auch von der Meinung und gemeinsamen Satzung ab, was gut und gerecht ist, oder es giebt nur eine conventionelle Tugend, da der Mensch auch hierfür das alleinige Mass ist. Nur allein das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen oder die Lust oder Unlust bietet eine feste Norm dar, es kommt daher darauf an dass man sich selbst und Andere so disponire, dass uns alle Wahrnehmungen als angenehm erscheinen, oder dass wir sie für gut halten. Darin besteht die alleinige Weisheit.

Protagoras zieht hiemit aus der Lehre des Heraklit vom ewigen Flusse der Dinge die Consequenz, dass man von keinem Dinge sagen könne, dass es dieses sei und nicht sein eignes Gegentheil, oder dass man mit gleichem Rechte beides von ihm sagen kann. Indem sich Plato und Aristoteles gegen diese Lehre stemmten, wurden sie veranlasst, den logischen Satz vom Widerspruche (A ist nicht Non A) hervorzuheben. — Zu der Lehre des Heraklit aber brachte Protagoras die Voraussetzung hinzu, dass die subjective Wahrnehmung die alleinige Richterin über die Wahrheit ist; da nun die subjective Wahrnehmung veränderlich ist, so ist auch die Wahrheit veränderlich und gilt nur so lange, als die Wahrnehmung dieselbe bleibt. Nun hat der Mensch ferner auch nichts Anderes, als diese Wahrnehmung zum Fundamente seines Denkens, da alles Denken und Meinen aus ihr entsteht; folglich kann er über diese Subjectivität nicht hinaus, oder er nimmt nur seine eignen wechselnden Zustände wahr. — Hierin liegt noch nicht ein wirklicher Idealismus, sondern nur der Ansatz zu demselben, wenn aber Protagoras die Rechnung richtig vollzogen hätte, so würde er den Idealismus gefunden haben. Aber er lässt die Empfindungen oder Wahrnehmungen durch das wechselnde Zusammentreffen der Dinge und der Wahrnehmung entstehen, setzt also von der Wahrnehmung unabhängige Dinge voraus, wenn er auch nicht weiss, was diese Dinge sind, sondern nur, wie er von ihnen afficirt wird. Die Reflexion aber, ob auf diesem Standpuncte

die Annahme von äussern Dingen nothwendig und consequent sei, fehlt hier noch, wie im ganzen Alterthume. — Indem er ferner diese Ansicht, dass die subjective Wahrnehmung das Mass der Wahrheit sei, auch auf das praktische Verhalten des Menschen anwándte, brachte er den s. g. Sensualismus mit dem nackten Eudämonismus in Verbindung. Eine natürliche Folge davon war, wenn auch nicht ein positiver Atheismus, doch eine vollständige Gleichgültigkeit gegen die Religion. Er sagt: Von den Göttern kann ich nicht wissen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind. Denn Vieles verhindert, das zu wissen, sowohl die Undeutlichkeit, als die kurze Lebenszeit des Menschen (Diog. L. 9, 51.).

§ 32.

2. Gorgias,

aus Leontium, ein berühmter Redner c. 485—380.

Er stellt in seiner Schrift über das Nichtseiende oder die Natur drei Hauptsätze auf: es ist nichts; wenn auch etwas wäre, so ist es dem Menschen unbegreiflich, und wäre es auch begreiflich, so ist es doch nicht auszusprechen (Sext. Emp. adv. Math. 7, 65 sq.). In den Trugbeweisen dieser Sätze tritt der Charakter dessen hervor, was man gewöhnlich Sophistik zu nennen pflegt. Wenn, sagt er, das Nichtsein Nichtsein ist, so ist das Nichtseiende ebensowohl wie das Seiende. Denn das Nichtseiende ist nicht seiend, und das Seiende ist seiend. Wenn aber das Nichtseiende ist, so ist das Seiende nicht; denn wenn dem Nichtseienden das Sein, so muss seinem Gegentheile das Gegentheil des Seins zukommen, also das Nichtsein. Sagt man aber, das Seiende und Nichtseiende ist dasselbe, so ist auch dann nichts. Denn wenn das Nichtseiende nicht ist, so ist auch das Seiende nicht, da es ja mit jenem identisch sein soll. — Das Gedachte ist nicht das Seiende; denn sonst würde man sofort fliegen, wenn man dächte, dass man flöge. Ist aber das Gedachte nicht das Seiende, so wird das Seiende nicht gedacht. Würde aber das Seiende gedacht, so würde sein Gegentheil, das Nichtseiende nicht gedacht. — Das Seiende ist nicht durch Worte mitzutheilen; denn man kann durch Worte einem Andern nicht das mittheilen, was man sieht, denn er hört dann bloss Töne, damit aber sieht er nicht die Farben. — Ueber die Werthlosigkeit solcher Beweise, in denen eine Verdrehung des eigentlichen Sinnes der eleatischen Lehren vom Seienden und Nichtseienden durchleuchtet, braucht nichts hinzugesetzt zu werden.

§ 33.

Das Hauptinteresse der Sophisten lag nicht auf theoretischem, sondern auf dem praktischen Gebiete, auf welchem sie je nach ihrem eigenen Charakter verschiedene Seiten des natürlichen Eudämonismus als die sittliche Wahrheit zu beweisen suchten.

Wenn Protagoras mehr ein kluges und besonnenes Streben nach Glückseligkeit empfohlen zu haben scheint, so wird dagegen Kallikles von Plato in seinem Dialog Gorgias als der Repräsentant derer aufgestellt, welche das Glück und die Tugend in die unbeschränkte Freiheit, nach Lust und Laune zu geniessen, setzten, und gegen die Schranken, welche der vorhandene Rechtszustand solch ungebundener Freiheit entgegenstellte, ankämpften (Gorgias 492. c.). Ihnen ist der geordnete Rechtszustand etwas Unnatürliches, weil er eben der natürlichen Kraft der Begierde sich entgegenstellt. Ihr Ideal ist der Tyrann, welcher unbeschränkte Macht hat, sein Wollen durchzusetzen. Der Mächtige also ist ihnen im Recht. Denn das Recht ist die Stärke des Willens, die ein jeder von Natur hat; jede Beschränkung der Natur ist aber Unnatur, und Unnatur ist etwas Schlechtes, folglich verwerflich (ibid. 482, e. sq.).

Andere, wie Thrasymachus, gehen von dem Gedanken aus, dass gut ist, was glücklich macht, und beweisen, dass die Gerechtigkeit keine Tugend, sondern eine Dummheit und Ungerechtigkeit dagegen die wahre Tugend und Klugheit ist. Denn die Gerechtigkeit ist nicht ein Glück für den, welcher sie übt, sondern für den, gegen welchen sie geübt wird; dieser nämlich hat allein den Nutzen davon, jener aber den Schaden. Daher ist die Gerechtigkeit ein fremdes Gut und ein eigener Schade. Daraus folgt, dass Unrecht thun besser ist, als Unrecht leiden, und dass der Beste derjenige ist, welcher ungestraft Unrecht thun kann (Plat. rep. 2, p. 343 sq.).

Andere wieder suchten die Schranken, welche die religiöse Scheu und die Heiligkeit des Rechts dem Streben nach Wohlbefinden setzten, dadurch wankend zu machen, dass sie alles auf den Unterschied zwischen Natur und Kunst zurückzuführen suchten. Die vorhandene Welt ist nur nach Zufall aus Nothwendigkeit geworden, nicht durch einen Verstand oder einen Gott, also nicht durch Kunst. Diese ist ein späteres nnd sterbliches Erzeugniss der Menschen. Nur diejenigen von diesen Künsten sind trefflich und gut, welche ihre Kraft in ihrer Uebereinstimmung mit der Natur haben, wie die Heilkunst, Gymnastik u. dgl. Die Gesetze aber stimmen nur zum kleinsten Theile mit der Natur zusammen, daher stammen sie nur von der

menschlichen Kunst her, deren Satzungen falsch sind. Die Annahme vom Dasein der Götter beruht nicht auf der Natur, sondern auf gewissen Gesetzen, und diese sind je nach der Uebereinkunft andere. Das Gerechte aber ist ebenfalls nicht von Natur, sondern nur durch menschliche Kunst, denn die Gesetze, wonach sich das richtet, was gerecht ist, werden immer umgeändert. Das nach der Natur richtige Leben besteht daher darin, stärker zu sein, als Andere und ihnen nicht nach einem Gesetze unterworfen zu sein (Plat. de leg. 10, p. 888 sq.). — Andere endlich, wie Aristipp, von dem unten noch besonders die Rede sein muss, vertheidigen den augenblicklichen Genuss des Privaten als das Wahre und ziehen sich deshalb vom öffentlichen Leben möglichst zurück, um durch Theilnahme an demselben nicht im Genusse der Lust gestört zu werden (Xenoph. memor. 2, 1. 8.).

§ 34.

Die Sophisten haben wenigstens das Verdienst, die Philosophie zuerst auf die Bearbeitung der Ethik gelenkt zu haben, so fehlerhaft und von allen sittlichen Ideen entblösst auch ihre ethischen Ansichten sind (Diog. L. 9, 53. Protagoras erregte zuerst die sokratische Weise zu philosophiren.). In welcher Weise sich bei Sokrates und Plato eine energische Reaction gegen ihren widersittlichen Eudämonismus erhob und die Philosophie unter den Griechen gerade im Kampfe wider sie einen neuen Aufschwung erlangte, wird in der folgenden Periode zur Sprache kommen. Hier muss zur Vorbereitung auf das Folgende noch darauf hingewiesen werden, dass sogleich im ersten Anfange der absichtlichen Bearbeitung ethischer Begriffe sich der Fehler einschleicht, die Ethik durch Metaphysik begründen zu wollen, obgleich diese dazu gänzlich untauglich ist. Die sittliche Beurtheilung, mag sie wahr oder falsch sein, folgt nie aus theoretischen Sätzen und erhält durch die Abhängigkeit, in welche man sie von der Metaphysik setzt, nur einen trügerischen Schein wissenschaftlicher Begründung. Wie folgt z. B. aus dem theoretischen Satze des Protagoras, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, der Fundamentalsatz seiner Ethik, dass die angenehmen sinnlichen Wahrnehmungen besser sind, als die unangenehmen? Dieser tautologische Satz: das Angenehme ist besser, d. h. eben angenehmer, als das Unangenehme, steht ganz unabhängig von dem sensualistischen Skepticismus fest. Aber allerdings ist historisch der Sensualismus so häufig mit einer schlaffen, ja unsittlichen Moral verbunden gewesen, dass

sich die Meinung gebildet hat, beides hänge nothwendig zusammen. Und dieser Zusammenhang ist auch nicht schwer zu erklären. Glaubt man nämlich theoretische Gründe zu haben, dass nur das sinnlich Gegebene wahr und wirklich sei, ausser welchem für den Menschen es nichts zu erkennen geben könne, und kann man natürlich im Sinnlichen keinen andern treibenden Grund für das Handeln finden, als die sinnliche Lust und Unlust, so scheinen alle sittlichen Grundsätze und Gesetze, die der Lust widersprechen, nur auf menschlicher Willkür und Convention zu beruhen. Nun fühlt man wohl, dass die Autorität des sittlich Guten und Rechten nicht auf einem Willen beruhen kann. Denn warum soll der eine Wille nicht negiren, was ein anderer blosser Wille gesetzt hat? Ein stärkerer Wille kann bloss an der äussern factischen Negation seines Gesetzes hindern, nicht aber einen andern Willen innerlich in seinem eigenen Urtheil binden. Kann also die sittliche Autorität des Gesetzes nicht auf einem Willen beruhen, so muss sie auf solches sich stützen, was vom Willen der Menschen unabhängig ist. Alles solches aber nennt man Natur. Kann man nun in seiner theoretischen Ansicht von der Natur nichts finden, woraus eine den Willen bindende heilige Scheu abgeleitet werden könnte, so meint man, es gäbe dergleichen überhaupt nicht, und schlägt die Ansprüche, welche das wenigstens dunkel gefühlte sittliche Urtheil macht, damit nieder, dass das sittliche Gesetz ein willkürliches Erzeugniss menschlichen Willens sei, das der Natur widerstreite; in dieser aber findet man kein anderes constantes und allgemeines Gesetz, als dass jeder die Befriedigung seines Strebens oder die Lust sucht.

Diese für ein höchst unreifes Denken allerdings natürliche Verbindung des Sensualismus mit einem unsittlichen Eudämonismus hat nun zur Folge gehabt, dass bei Andern, deren sittliches Urtheil reiner und energischer war, deren theoretisches Denken aber gleichfalls im Argen lag, sich die Meinung festsetzte: die Autorität des Sittlichen sei nicht anders zu retten, als wenn man die der sensualistischen Ansicht entgegengesetzte annähme, dass nämlich in der ursprünglichen Natur der menschlichen Seele die Principien oder Keime oder Anlagen einer höheren, übersinnlichen Erkenntniss mitgesetzt wären. Denn vor dem, was Natur ist oder dafür gehalten wird, glaubt man umsomehr Respect haben zu müssen, als man sich auch in seinem theoretischen Denken an das, was vom Willen unabhängig ist, gebunden fühlt. Daher sieht man das Gute als das Natürliche an, das Böse aber ist Unnatur. Aus diesem Grunde hat man die

Meinung von angebornen Principien, Ideen u. dgl. bis in unsere Tage hinein für das Palladium der Sittlichkeit gehalten.

Der hier zum Grunde liegende Gegensatz zwischen *φύσις* und *νόμος*, Natur und Satzung, welcher zuerst bei Demokrit als Unterschied zwischen Objectivität und Subjectivität auftritt und schon von ihm selbst, wie später von den Sophisten auch auf das ethische Gebiet übertragen ist, zieht sich in verschiedenen Formen und verschiedener Werthschätzung bis in die neuern Zeiten hinein. Während die Sophisten die sittlichen Gesetze verwerfen, weil sie dieselben in der Natur nicht finden können, verlegen Plato und Aristoteles, eben weil auch sie der Natur die Autorität gegen die Willkür zuschreiben, das sittlich Werthvolle in die Natur der Seele. Die Stoiker stellen den Grundsatz: nach der Natur zu leben, geradezu an die Spitze ihrer Ethik, und dieser Grundsatz zieht sich als *lex naturae* und *jus naturae* durch die Scholastik bis auf Chr. Wolf hindurch, bis Kant die Sache umdreht und den Sitz des Sittengesetzes in der Freiheit, d. h. im Willen und nicht in der Natur findet, und Herbart endlich eine Grundlegung der Ethik entdeckt, die mit diesem Gegensatze nichts mehr zu thun hat. — Aehnliche Umwandlungen des Werthes finden sich, beiläufig bemerkt, auch bei andern Hauptgegensätzen, wie z. B. Natur (Sein) und Denken, Materie und Form. Durch die sämmtliche Metaphysik von Anfang an bis auf Kant herrscht die Ansicht, dass die Natur den Werth der Norm für das Denken hat, bis dieser den Satz umdreht und die Gegenstände sich nach dem Denken richten lässt. Die Form (*εἶδος*) hat bei Plato den Werth des Seienden, die Materie des Nichtseienden; bei Aristoteles ist dieser Gegensatz abgeschwächt in den des noch nicht Seienden oder Möglichen und des Wirklichen. Bei den Stoikern wird die Materie zum wahrhaft Seienden, und die Form, unter dem Namen *essentia*, wird endlich bei Wolf zum bloss Möglichen. Das Anfangs wahrhaft Seiende und das Nichtseiende vertauschen also im Verlaufe der Philosophie ihre Werthe. —

Zweite Periode.

Die griechische Philosophie von Sokrates bis Aristoteles.

§ 35.

Diese Periode ist die Blüthezeit der griechischen Philosophie. Die Nachwirkung der früheren metaphysischen Untersuchungen und der von Sokrates ausgehende mächtige Impuls, welchen die Ethik empfing, bewirkten, dass die Hauptbegriffe des ganzen damals vorhandenen Gedankenkreises der philosophischen Bearbeitung anheimfielen. Während man früher nur die naturwissenschaftlichen Fragen zu lösen trachtete, ringt man jetzt nach einem systematisch zusammenhängenden und festen Wissen über die sämmtlichen höchsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens. Die Philosophie strebt danach, wirkliche Lebensweisheit zu werden, oder die Herrscherin des ganzen Lebens, welche seinem gesammten Denken und Wollen das höchste Gesetz vorzeichnet. Diesen Aufschwung und das Ansehen und Vertrauen, welches von da an die Philosophie geniesst, verdankt sie dem von Sokrates ausgehenden Geiste, dessen ideale Richtung in Plato einen seinen Lehrer vielfach überragenden Repräsentanten gewann, worauf dessen Schüler, Aristoteles, in verständig logischem Denken ein sämmtliche Disciplinen umfassendes System auszubilden sich bemühte. Andere Philosophen, die s. g. kleinen oder einseitigen Sokratiker, sind von geringerem Einfluss und hängen zum Theil nur durch lose Fäden mit Sokrates zusammen.

§ 36.

1. Sokrates,

aus Athen, Sohn des Sophroniskus und der Hebamme Phänarete c. 469 bis 399. Nachdem er sein Leben dem Zwecke einer auf Einsicht gegründeten sittlichen Reformation seiner Mitbürger gewidmet hatte, wurde er von dem Dichter Melitus, dem Demagogen Anytus und dem Redner Lyko auf den Tod angeklagt, weil er die vom Staate anerkannten Götter nicht anerkenne, sondern andere neue dämonische Wesen einführe und die Jugend verderbe; und trank nach seiner Verurtheilung im Kerker den Giftbecher, nachdem er die Versuche einiger Freunde, ihn zu befreien, zurückgewiesen hatte, um die Gesetze nicht zu verletzen.

Der ausserordentlich grosse Einfluss, welchen Sokrates auf die Entwicklung der Philosophie ausgeübt hat, beruht vorzüglich auf seiner eminent sittlichen Persönlichkeit, welche ihre hohe intellec-

tuelle Begabung in den Dienst einer sittlichen Veredlung seiner Zeitgenossen stellte. Im Gegensatz gegen die verschiedenen Gestalten eines gemeinen Eudämonismus, dessen wissenschaftliche Repräsentanten die Sophisten waren, suchte er in seinen Unterredungen namentlich die jüngern seiner Mitbürger von einem schlechten Scheinwissen zu einem wahrhaften Wissen über das Sittliche zu erheben und bediente sich dabei zuerst des Verfahrens der Induction und Definition. Daher ist er im Dienst der Ethik auch der Gründer der Logik, im allgemeinen Sinne eines bewusst methodischen Denkverfahrens, geworden. Die Naturphilosophie aber schloss er von seinen Untersuchungen aus; weshalb Cicero das bekannte Wort von ihm gesagt hat, er habe zuerst die Philosophie vom Himmel abgezogen und auf das menschliche Leben gewandt. Jedoch sind ihm darin die Sophisten, wenn auch in anderer Gesinnung, vorangegangen.

Nach dem Berichte Xenophon's unterredete er sich immer über die menschlichen Dinge, indem er untersuchte, was fromm und gottlos, was schön und hässlich, was gerecht und ungerecht, was Besonnenheit und Wahnsinn, was Tapferkeit und Feigheit, was der Staat und der Staatsmann u. s. f. sei, und glaubte, dass diejenigen, welche dieses wüssten, Vortreffliche (*καλοικἀγαθοί*) seien, die es aber nicht wüssten, mit Recht Sklaven genannt würden (Memor. I, 1, 16.). Er fand, dass seine Zeitgenossen zwar meinten, weise zu sein, dass sie es aber nicht in Wirklichkeit waren, und suchte sie davon zu überführen. Er selbst setzte aber seine Ueberlegenheit über Andere nicht darin, dass er selbst schon mit einem Wissen ausgerüstet sei, sondern nur darin, dass jene meinten, ein Wissen zu haben, obgleich sie es nicht hatten, er aber sich bewusst sei, ein solches Wissen noch nicht zu besitzen. Und eben dieses Bewusstsein trieb ihn in die gemeinschaftliche Untersuchung hinein (Plat. Apol. Socr. p. 21 sq.). Hienach ist die durch Cicero verbreitete Ansicht, als ob Sokrates behauptet habe, man könne nichts wissen, ausser dem Einen, dass man nichts weiss (Acad. pr. II, 23, 74.), dahin zu berichtigen, dass Sokrates nicht überhaupt die Möglichkeit des Wissens den Menschen abgesprochen hat, sondern nur den factischen Besitz eines Wissens vor einer auf dessen Erlangung gerichteten methodischen Untersuchung.

Vor aller andern Erkenntniss aber suchte er ein Wissen vom Sittlichen zu erringen. Daher lässt ihn Plato sagen: Er könne nach dem delphischen Spruche: Erkenne dich selbst! sich noch nicht selbst erkennen, und es scheine ihm lächerlich zu sein, wenn man dies noch nicht wisse, Fremdes zu untersuchen (Phaedr. p. 229 sq.). Diese

Selbsterkenntniss fasste er aber nicht als eine theoretisch psychologische, sondern als eine praktische; wie denn Sokrates überhaupt nur vom Praktischen oder Ethischen ein festes Wissen behauptete. So lässt ihn Plato z. B. sagen: Seine Kenntniss von dem, was im Hades sei, sei unvollständig; aber das wisse er, dass unrecht handeln und den Besseren nicht gehorchen, schlecht und hässlich sei (Apol. Socr. 29, b.).

Kurz und bestimmt berichtet Aristoteles, Sokrates habe seine Forschungen auf das Sittliche und nicht auf die ganze Natur gerichtet; und er habe in jenem das Allgemeine gesucht und zuerst das Nachdenken auf die Definitionen gerichtet. Ferner: er habe das, was etwas ist (*τὸ τί ἐστιν*) gesucht; denn er suchte Schlüsse zu bilden; der Anfang aber der Schlüsse ist das, was etwas ist. Man müsse daher mit Recht zweierlei dem Sokrates zuerkennen, die Induction und die Begriffsbestimmung des Allgemeinen (*ἐπακτικοί λόγοι, τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.* Met. 1, 6. 11, 4). Deshalb zeigen auch die sokratischen Dialoge des Plato, dass Sokrates sich bei der Frage: was ist z. B. das Gerechte, das Schöne? nicht mit den einzelnen Anwendungen dieser Ausdrücke auf concrete Fälle begnügte, sondern vermittelst einer möglichst vollständigen Durchsuchung des ganzen Umfangs eines Begriffs diejenige Bestimmung zu finden strebte, welche auf alle Fälle passt, oder es eben bewirkt, dass das einzelne Gerechte oder Schöne u. s. f. gerecht oder schön ist. In dem durch Induction gefundenen allgemeinen Begriffe glaubt er dann, das eigentliche Wesen einer Sache entdeckt zu haben.

Wäre aber bloss dieser theoretische Erkenntnisstrieb in ihm herrschend gewesen, so würde er sich ebenso wohl und vielleicht noch mehr mit den an sich gleichgültigen metaphysischen Begriffen beschäftigt und seine Unterredungen nicht vorzugsweise auf sittliche Gegenstände mit dem Zweck, seine Zeitgenossen zu einer edleren Gesinnung zu erheben, gerichtet haben. Dieser sittlich reformatorische Trieb konnte nur aus einem ursprünglich in ihm energisch und rein wirkenden ethischen Urtheile entsprungen sein; oder, wie er selbst es bezeichnet, aus seinem *δαιμόνιον,* einem göttlichen Sprechen in ihm, welches ihn vom Unrechten zurückhielt (Pl. Apol. 31, d.).

§ 37.

Aus der Combinirung des ethischen und des intellectuellen Triebes in Sokrates ist nun sein ethischer Hauptsatz erklärbar: dass alle Tugenden Wissenschaften sind (Arist. Eth. Eud. 1, 5.); oder dass

jeder insofern gut ist, als er weise, und schlecht, als er unweise ist (Plat. Lach. p. 194, d.), oder dass bloss eins gut sei, die Wissenschaft, und bloss eins schlecht, die Unwissenheit (Diog. L. 2, 31. cf. Euthydem. 281, e.).

Allerdings verfiel Sokrates hiemit in einen Irrthum, wenn er so schlechtweg meinte, dass wenn jemand wisse, was Gerechtigkeit sei, er damit auch gerecht sei (Eth. Eud. l. c.). Dieser Irrthum aber ist bei ihm daraus erklärlich, dass bei ihm selbst das sittliche Urtheil die sein Denken und Wollen beherrschende Kraft war. Daher konnte er meinen, dass wenn nur die richtige Einsicht im Menschen geweckt sei, sie auch sofort die das Wollen beherrschende Kraft werde, zumal er aus Mangel an tieferen, psychologischen Untersuchungen noch nicht wissen konnte, was dazu gehört, um den Willen unter die Botmässigkeit der sittlichen Einsicht zu bringen. Er für seine Person musste es mit der Wissenschaft unverträglich halten, dass man sich in ihrem Besitz von etwas Anderem beherrschen und wie ein Sklav umherschleppen lasse; denn das sei die grösste Unwissenheit, sich von der Lust besiegen zu lassen (Protag. 354. c. 357. e. cf. Arist. Eth. Nic. 7, 3).

Jedoch ist dieser Fehler bei Sokrates nicht so gross, wie er nach den Worten der Eudemischen Ethik erscheint, wenn sie ihm als letzten Zweck nicht die Ausübung der Tugend, sondern nur die Erkenntniss des Guten zuschreibt. Denn Sokrates versteht unter der Weisheit oder dem Wissen des Guten nicht bloss das Besitzen der richtigen allgemeinen Begriffe und deren Anerkennung im logischen Denken, sondern, wie man aus seinen Vergleichungen des Tugendhaften mit den Künstlern u. dgl. ersieht, das wirkliche Verstehen, gut zu handeln (cf. Gorg. 460, a. sq.). Wie ein Arzt, der seine Kunst wirklich versteht, auch richtig verfahren wird, so wird auch der, welcher gut zu handeln versteht, auch wirklich gut handeln. Freilich übersieht er auch hiebei, dass das richtige Verständniss erst in den Willen aufgenommen sein muss; denn auch der wissenschaftlich tüchtigste Arzt kann seine Kunst nicht gut anwenden wollen. Dass Sokrates dies übersah, mag zum Theil seinen Grund darin haben, dass bei ihm der Begriff des Wollens noch nicht in psychologischer Erkenntniss herausgearbeitet ist, allein hauptsächlich hängt es mit seinem sofort zu besprechenden Begriffe vom Guten ab, aus welchem auch sein anderer Hauptsatz erklärlich wird, dass niemand freiwillig schlecht handle (Plat. Protag. p. 345. d.). Er hat nämlich den Begriff des sittlich Guten noch nicht aus seiner ursprünglichen Ver-

mischung mit dem zum Wohlbefinden Nützlichen losgelöst. — Uebrigens war ihm das Factum, dass die Menschen wider besseres Wissen handeln, nicht unbekannt, denn auf die Frage, ob die, welche das Gute wüssten und nicht thäten, weise und besonnen (σώφρονες) wären, antwortete er, keinesweges, sondern sie seien unwissend und ohne Selbstbeherrschung (ἀκρατεῖς), denn jeder thue mit Vorsatz nur das, was ihm unter dem Möglichen am zuträglichsten zu sein scheine (Xenoph. Mem. 3, 9. 4.). Also auch das Handeln wider bessere Einsicht führte er zuletzt auf eine Unwissenheit zurück. Und am letzten Ende muss man ihm zugestehen, dass er darin an sich nicht Unrecht hat. Denn stände das ganze Gewebe des innern Lebens mit all seinem Denken, Begehren und Wollen unter der Botmässigkeit einer alles umfassenden und durchdringenden Einsicht, so würde eine solche Intelligenz nicht anders als sittlich gut handeln können. Indem man aber in der Folge die Einsicht oder das verständige Denken nicht bloss als die Voraussetzung der sittlichen Tugend, sondern selbst als das höchste Gut auffasste, gerieth man auf Abwege, welche Sokrates selbst schwerlich gebilligt haben würde, wie sich namentlich bei Aristoteles und Plotinus zeigen wird.

§ 38.

Der eigentlich sittliche Inhalt, welcher in der Weisheit (σοφία) liegt, concentrirt sich bei Sokrates vornämlich in den Begriffen der *σωφροσύνη, δικαιοσύνη* und *εὐσέβεια.*

Seinem sittlich ernst gestimmten Gemüthe musste am auffälligsten die Hässlichkeit und Unwürdigkeit eines bloss auf die Befriedigung körperlicher Begierden gerichteten Lebens sein, wie es sich als das Durchschnittsleben der damals schon tief verdorbenen Zeit seinem Blicke darbot. Daher dringt er zunächst auf die *σωφροσύνη,* die Beherrschung der eigenen Lüste und Begierden (Gorg. 491. d.). Der *ἀκρατής,* welcher nur das ihm Angenehmste auf jede Weise zu thun strebt, ist nicht von den unvernünftigen Thieren zu unterscheiden; nur der *ἐγκρατής* kann allein das Beste unter den Dingen erstreben, das Gute wählen und des Schlechten sich enthalten (Xenoph. Mem. 4, 5. 11.). Wer aber das Schöne und Gute kennt und deshalb dasselbe übt und ebenso wegen seiner Kenntniss des Schlechten dasselbe vermeidet, ist der *σώφρων* (ib. 3, 9. 4.). Wer seine Begierde nicht beherrschen kann, ist ferner von seinen mannigfachen Bedürfnissen abhängig; göttlich aber ist es, nichts zu bedürfen, und das Göttliche ist am besten; so wenig als möglich zu bedürfen

kommt daher dem Göttlichsten, also dem Besten am nächsten (ibid. 1, 6. 10.). Das Göttliche aber ist der *νοῦς*, das verständig und vernünftig überlegende Denken, welches das Beste auswählt und ausführt (Pl. Phaedo. p. 97.). In dieser innern Freiheit von Bedürfnissen und Begierden, wodurch man in Stand gesetzt wird, in verständiger Ueberlegung das in jedem Falle Beste zu erkennen und auszuführen, liegt das eigentliche sittliche Ideal des Sokrates; hierin besteht die *εὐπραξία* im Gegensatz gegen die *εὐτυχία*. Diese letztere wird ohne eigenes Bemühen des zum Leben Nöthigen theilhaftig, jene aber weiss und überlegt, wie man richtig (*εὖ*) handelt.

Die Norm dieses richtigen Handelns liegt aber keineswegs allein in dem, was wir jetzt das sittlich Gute zu nennen gewohnt sind, sondern in der Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*). Den Inhalt derselben giebt Sokrates zwar nirgends an, aber nach dem Erwähnten kann er sie nicht in einen mühelosen Genuss und eine allseitige Befriedigung aller möglichen Begierden gesetzt haben, sondern in den dauernden innern Frieden der Seele, welche sich bewusst ist, dass sie wegen ihres Handelns kein Tadel trifft. Ein solcher Tadel aber würde sie ebenso wohl treffen, wenn sie unüberlegt durch sklavisches Nachgeben gegen die Lüste ihr Wohlbefinden gestört, als wenn sie etwas an sich Hässliches gethan hätte. Hässlich aber ist schon ein Streben, welches sich nur auf das Angenehme und nicht zugleich auf das Beste richtet (Gorg. 404, b. sq.).

Daher liegt bei Sokrates im Begriffe des Guten nicht sowohl das ohne alle Frage nach dem eigenen Wohlbefinden absolut löbliche Wollen und Handeln, sondern das zur Eudämonie Zuträgliche und Nützliche, und die Tugend ist überhaupt die Tüchtigkeit, durch Denken und Handeln die Eudämonie zu erlangen. Hieraus erklärt sich auch der Satz: dass niemand freiwillig, d. h. mit verständiger Ueberlegung, schlecht handle. Denn alle streben von Natur nach der Eudämonie. Wenn sie also bedenken und wissen könnten, was für sie zuträglich ist, so würden sie eben dieses und nicht sein Gegentheil wählen (Xen. Mem. 3, 9. 4.). Daher ist jede Tugend eine Weisheit, denn das Können beruht auf dem Wissen. Ist dieses aber vorhanden, so ist das Wollen von selbst gegeben, da eben jeder glückselig sein will.

Eben aus dieser Unbestimmtheit und so zu sagen Leerheit der innern Freiheit bei Sokrates, welche nur überhaupt den Gegensatz gegen die Knechtschaft unter Begierden und Leidenschaften bedeutet, erklärt es sich, weshalb ebenso wohl ein Antisthenes als ein Aristipp

sich ihm anschliessen konnte. Jener suchte das Ideal in der innerlich freien Entbehrung, dieser im innerlich freien Genusse der Lust.

Unter den andern Tugenden, deren Einheit in der Weisheit und der von derselben noch nicht unterschiedenen σωφροσύνη (Besonnenheit, Selbstbeherrschung) liegt, wird ferner die δικαιοσύνη hervorgehoben. Der Grund, dass auf diese vorzüglich der Blick des Sokrates fällt, liegt in der aus dem zügellosen, nur nach der Lust jagenden Leben nothwendig sich erzeugenden Ungerechtigkeit, von welcher das damalige Leben voll war, und der daraus sich ergebenden Zerrüttung aller Ordnung und alles Friedens. Daher sieht Sokrates die Gerechtigkeit zunächst in dem Gehorsam gegen die vorhandenen Gesetze des Staats (Xenoph. Mem. 4, 4. 2.), weiterhin aber auch in der Befolgung der ungeschriebenen Gesetze, d. h. derer, welche überall gelten und daher nicht vom Willen der Menschen, sondern von den Göttern gegeben sind; die Götter aber können nur gerechte Gesetze geben (ib. 19, 25.). Man darf also in keinem Falle Unrecht thun, denn das ist weder gut noch schön; auch dann nicht, wenn es dem geschieht, welcher uns Unrecht gethan hat, mag nun die Menge in diesen Grundsatz einstimmen oder nicht, und mag man dabei besser oder schlechter sich befinden (Plat. Krit. p. 49.). Daher ist Unrecht leiden besser als Unrecht thun, und nur der καλὸσκἀγαθός ist glückselig (Gorg. 470. c.). Aus der ganzen Beweisführung dieses Satzes sieht man aber, wie in dem ἀγαθόν und κακόν das sittlich Gute und Böse mit dem Nützlichen und Schädlichen verschmolzen ist.

Im Begriff der εὐσέβεια endlich liegt sowohl diese letztere Gerechtigkeit als Gehorsam gegen die göttlichen Gesetze, als auch deren Voraussetzung, das richtige Denken über die Gottheit. Die Frömmigkeit ist daher ein σωφρονεῖν περὶ θεοῦς und damit eine besondere Beziehung der ganzen Tugend. Zur Erkenntniss des Daseins und des Wesens der Gottheit leitet aber die teleologische Betrachtung der Dinge. Wer vernünftige und thätige Wesen erschafft, ist bewundernswürdiger als ein Verfertiger nicht vernünftiger und bewegungsloser Bilder, wenn anders dergleichen nicht durch Zufall, sondern durch Verstand (γνώμη) entsteht; und ebenso geziemt es sich zu urtheilen, dass das Nützliche ein Werk des Verstandes ist. Freilich kann man die Werkmeister und Herrscher der wohlgeordneten Welt nicht sehen; aber das ist auch bei der Seele der Fall, die doch die Herrscherin des Leibes ist. Ganz vorzüglich aber zeigt sich die Fürsorge der Gottheit in der reichen und zweckmässigen Ausrüstung des Menschen an Leib und Seele (Xen. Mem. 4, 3.). Wenn endlich der

menschliche νοῦς den menschlichen Leib beherrscht, so muss man dem Verstande im All (ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις) Allmacht und Allwissenheit zuschreiben (ibid.).

Die teleologischen Gedanken sind bei Sokrates im einzelnen noch vielfach roh und kindlich, indem er Alles, woraus der Mensch Nutzen und Genuss gewinnen kann, auf eine diesen Nutzen als Zweck im Auge habende Absicht zurückführt, und man hat sich allerdings zu lange mit dieser kindlichen Teleologie begnügt. Allein wenn es auch keinen grossen Scharfsinn kostet, Einzelnes zu widerlegen, und keinen grossen Witz, es lächerlich zu machen, so hat man damit noch nicht den allgemeinen Gedanken widerlegt, den Sokrates auszuführen begonnen hat, dass diejenigen Werke, in welchen offenbar eine Kunst sich bemerklich macht, nicht aus Zufall entstanden sind. Von den drei Ansichten über die Entstehung der vorhandenen Welt, dass sie entweder aus Zufall, oder aus immanenter Vernünftigkeit des Werdens, oder aus absichtlicher Zweckthätigkeit entstanden sei, von denen der Anfang der ersten bei Demokrit, der zweiten bei Heraklit und der dritten bei Anaxagoras zu finden ist, hält also Sokrates die letztere aufrecht.

Die vollkommene Glückseligkeit aber ist erst nach dem Tode im Hades, wo ein gerechtes Gericht zu finden ist, in Gemeinschaft mit den trefflichen Helden und Weisen der Vorzeit zu erwarten und in der weiterschreitenden geistigen Ausbildung und der dann vorhandenen Freiheit vom Tode (Plat. Apol. p. 40 c.).

§ 39.

Diese erste zusammenhängende ethische Anschauung ist nicht allein in culturhistorischer Hinsicht von der eminentesten Bedeutung gewesen, sondern sie bildet auch das eigentliche Knochengerüst der bis auf Kant herrschenden philosophischen Ethik. Die Glückseligkeit *(beatitudo)* ist das höchste Gut, das letzte Ziel alles Handelns; daher man auch vor Allem wissen muss, wer glückselig ist oder nicht (Gorg. 472. c.). Tugend ist die Tüchtigkeit der menschlichen Seele diesem Ziele gemäss zu handeln, die Fundamentaltugenden aber sind die Beherrschung der Begierden oder Passionen und die Gerechtigkeit. Diese und andere Tugenden sind zwar an sich löblich (καλόν), aber gut, begehrenswerth sind sie deshalb, weil sie das für die Eudämonie wahrhaft Zuträgliche sind.

Diese Grundlage der Ethik hat eben deshalb eine grosse und lang dauernde Wirkung gehabt, weil sie die Ansprüche des ethischen

Urtheils (des Gewissens) mit dem natürlichen Verlangen nach Glückseligkeit in vollen Einklang zu setzen schien. Daher hat es wahrscheinlich so lange gedauert, bis Kant das Wort sprechen konnte: die Eudämonie ist die Euthanasie der Moral! ein Wort, das auch nach ihm von den meisten Philosophen nicht verstanden ist.

Die nächsten Wirkungen des sokratischen Denkens jedoch waren dadurch bestimmt, dass Sokrates im Gegensatz sowohl gegen die sophistische Aufhebung aller Erkenntniss, als auch gegen das von den Begierden beherrschte Leben dem Wissen, d. h. dem verständigen und besonnenen Denken in solchen fest bestimmten Begriffen, welche die Qualität des Gedachten ausdrücken, einen absoluten Werth ertheilte. Die Weisheit ist daher im Grunde die einzige Tugend, deren verschiedene Anwendungen die übrigen Tugenden sind; oder alle Tugenden sind Wissenschaften und als solche lehrbar. Und wenn auch dieses Wissen ein praktisches Verstehen und Können ist, und das Lernen sich eigentlich mit dem Begriffe der Erziehung decken soll, so behält doch in der sittlichen Beurtheilung der theoretische Factor, das Erkennen, das Uebergewicht, weil man aus dem oben bemerkten Grunde meinte, das Wollen folge von selbst aus der richtigen Einsicht. Daraus entstand dann die Folge, dass man, indem der Werth des Wissens auf das Gewusste übertragen und das Seiende für das Gewusste, das Werdende und Veränderliche aber für das blos Gemeinte angesehen wurde, das Seiende als solches für das Werthvolle und Gute ansah, und dass endlich die s. g. theoretischen Tugenden dem Range nach über die blos praktischen gestellt wurden. Auf die allerdings nothwendige Bedingnng der sittlichen Gesinnung, die Intelligenz, den *νοῦς*, wird damit derjenige Werth übertragen, welcher dem mit Bewusstsein der sittlichen Einsicht folgenden Willen gebührt.

Das philosophische Denken aber überhaupt gewann durch das Verfahren des Sokrates, die allgemeinen Begriffe durch Induction zu finden und ihre Definition zu versuchen, die erste Grundlage der formalen Logik, welche von Aristoteles zuerst zu einer besondern Disciplin erhoben wurde.

Der Hauptstamm der Philosophie, welcher aus dem sokratischen Denken erwuchs, findet sich bei Plato und Aristoteles. Daneben entstanden mehrere kleinere Schösslinge, die s. g. kleineren, einseitigen, unvollkommenen Sokratiker. Diese letzteren können in solche eingetheilt werden, welche sich, wie Sokrates, nur mit ethischen und logischen Fragen beschäftigen, wie die Cyniker, und solche, welche

auch metaphysische Fragen aufnehmen, und diese werden entweder von den Eleaten influirt, wie Megariker und Eretrier, oder von Heraklit, wie die Cyrenaiker.

2. Die kleinern sokratischen Schulen.

§ 40.

A. Die Cyniker.

Antisthenes, aus Athen, von einer thracischen Mutter geb. 444. Freund des Sokrates, angesehener Rhetor; lehrte im Cynosarges. — Diogenes von Sinope, c. 335. — Krates aus Theben.

Die *σωφροσύνη*, welche Sokrates im Gegensatz gegen das blinde, sklavische Leben nach den Begierden aufgestellt hatte, scheinen die Cyniker als das Ganze des sittlichen Lebens gedacht zu haben, und auch von dieser Tugend heben sie nur die eine und zwar niedrigere Seite hervor. Nicht die Uebereinstimmung des Begehrens und Wollens mit der verständigen Einsicht ist es, welche ihnen die sittliche Freiheit ausmacht, sondern die Unabhängigkeit von den mannigfachen Bedürfnissen des luxuriösen und vergnügungssüchtigen Lebens. Diese ist aber nicht die Gebundenheit des Wollens an die sittlichen Ideen, welche durch die bewusste Einstimmigkeit des Willens mit diesen zur Freiheit wird, sondern nur die innere Ungebundenheit des Wollens, das nicht durch heftige Begierden beherrscht und durch dieselben nicht in äussere Verhältnisse sich verflochten fühlt. Daher können sie auch so weit gehen, die sittliche Freiheit in die Ungebundenheit an die Sitten des civilisirten Lebens zu setzen. Diese Freiheit aber ist ihnen das höchste Gut (Diog. L. 6, 71.).

Hierin finden die von ihnen überlieferten Ansichten ihren Zusammenhang und ihre Erklärung. Das Geniessen der Lust ist ihnen an sich schon etwas Schlechtes. Antisthenes soll gesagt haben: Ich wollte lieber wahnsinnig sein, als mich ergötzen (Diog. L. 6, 104 cf. Arist. Eth. Nic. 10, 1.). Das Gute ist ihnen daher die anstrengende Arbeit (*πόνος*). Nur die Freude ist zu billigen, welche der Arbeit folgt; aus der wohlbedachten Verschmähung der Lust entspringt die angenehmste Freude (Stob. Serm. 29, 65. Diog. L. 6, 71.). Da nun die Freiheit in der möglich grössten Bedürfnisslosigkeit besteht, so besteht auch die Arbeit in der leiblichen und geistigen Uebung, sich von den Lebensbedürfnissen möglichst frei zu machen (Diog. L. 6, 105 u. 11.). Und weil diese vielfachen Begierden und Lüste und die ihnen entsprechenden Bedürfnisse erst durch Cultur entstanden

sind, so tritt bei den Cynikern ein Gegensatz zwischen Cultur und Natur auf, nach welchem ihnen das Gute als das dem Menschen Eigenthümliche, das Schlechte aber als etwas ihm Fremdes erscheint (Diog. L. 6, 12.). Der Weise wird sich also über die Sitten der gebildeten Welt, welche überdies seine innere Ungebundenheit beengen, hinwegsetzen. Daher verwerfen sie nicht allein die Ehe, sondern halten auch Tempelraub, Menschenfleisch Essen u. dgl. für nichts Widersittliches (ἄτοπον); ja sie wollen den Staat in eine Kosmopolitie auflösen; der wahre Staat ist der in der ganzen Welt (Diog. L. l. c. 72. 73.).

Da nun die Tugend das mit Arbeit und Mühe errungene möglichst bedürfnisslose Leben ist, so versteht es sich von selbst, dass die Tugend zur Eudämonie genugsam (αὐτάρκης) ist und dass das höchste Gut das tugendhafte Leben ist (Diog. L. l. c. 11. 104.). Diese trefflich klingenden Sätze sind aber nicht nach einem hineingelegten Tugendbegriffe zu schätzen, sondern nach ihrer Grundansicht, welche auf die möglichste Ungebundenheit des Wollens hinausläuft. Endlich scheint auch ihre Verwerfung der Vielgötterei und die Annahme nur eines Gottes (Cic. de nat. deor. 1, 13.) mit jenem Gegensatze zwischen Natur und Cultur zusammenzuhängen.

Die Cyniker sind in der Ethik die Vorläufer der Stoiker, welche bei ihnen auch schon die Lehre von den Adiophora, dem was zwischen Tugend und Schlechtigkeit in der Mitte steht, vorfanden (Diog. L. l. c. 11.). Aber nicht allein die ethischen Grundsätze gingen auf die Stoiker über, sondern auch die Eitelkeit und Rhetorik des Antisthenes, des Gründers der cynischen Schule.

In Betreff der Logik ist zu bemerken, dass Antisthenes nur identische Urtheile zulassen wollte; man dürfe den Menschen nicht gut nennen, sondern nur gut gut und den Menschen einen Menschen (Plat. Soph. p. 251. a.), jedes dürfe also nur mit seinem eigenthümlichen Worte bezeichnet werden; daher könne man auch nicht widersprechen; folgerichtig verwarf er daher auch die Definitionen als eine lange Rede (Arist. Met. 4, 29. u. 7, 3.). Er scheint die Copula in den bejahenden Urtheilen für ein Zeichen der absoluten Identität gehalten zu haben, und giebt damit ein Beispiel davon, wie schwer es damals den Philosophen wurde, sich in den von Sokrates begonnenen logischen Formen zu orientiren.

Ein anderer von Simplicius (Arist. cat. fol. 66, b.) berichteter Ausspruch: O Plato, die Pferde sehe ich wohl, aber die Pferdheit sehe ich nicht! (cf. Diog. L. 6, 53., wo ein ähnliches Wort von Diogenes berichtet wird), mit welchem er die Realität der platoni-

schen Ideen bestreiten wollte, zeigt, dass er in die Gründe, weshalb Plato das Sinnliche für nicht seiend hielt, noch gar nicht eingedrungen war, und stellt in dieser Hinsicht ein übles Prognosticon für seine Nachfolger, die Stoiker. —

§ 41.

B. Die Megariker und die Eretrier oder Elier.

Euklides von Megara, ein Schüler des Sokrates, zu welchem Plato und die übrigen Freunde des Sokrates nach dessen Tode flüchteten, c. 399. Eubulides aus Milet. Diodorus Kronus. Stilpo aus Megara; gegen Ende des 4. Jahrhunderts.

Phaedo aus Elis, ein Lieblingsschüler des Sokrates. Menedemus aus Eretria.

Die Megariker, denen die Elier verwandt gewesen sein sollen, halten an eleatischen Lehren fest. Sie verwerfen die sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen und trauen bloss der Vernunft. Das Seiende ist eines; Entstehen, Vergehen und Bewegung sind nicht (Arist. bei Euseb. Pr. Ev. 14, 17.). Dieses eine Seiende ist zugleich das Gute, das freilich mit vielen Namen, bald Einsicht, bald Gott, bald Verstand u. dgl. genannt wird. Das dem Guten Entgegenstehende aber ist nicht. Daher ist auch die Tugend nur eine (Diog. L. 2, 106.).

Da diese wenigen Sätze Alles enthalten, was man von ihren positiven Lehren mit Sicherheit weiss, so ist schwer darüber zu urtheilen. Hielten sie an dem eleatischen einen Seienden fest, so hätten sie mit diesem den Begriff des Guten, der ohne Beziehung, also ohne Mehrheit, gar nicht gedacht werden kann, nicht in Verbindung bringen dürfen.

Auf den Nachfolger des Euklides, Eubulides, werden mehrere im Alterthum berühmte Trugschlüsse übertragen (Diog. L. 2, 108.). Der Lügner: Man lügt, indem man die Wahrheit sagt. Denn wenn du sagst, du lügest und sagst doch die Wahrheit, so lügst du, sagst du aber, du lügest, und sagst daran wahr, so lügst du auch. — Die Elektra und der Verhüllte: Elektra wusste, dass Orestes ihr Bruder sei; als er aber bei ihr stand, wusste sie nicht, dass Orestes ihr Bruder war. Du kennest deinen Vater, aber wenn er verhüllt ist, kennst du ihn nicht. Man weiss also ein und dasselbe und weiss es auch nicht. Der Sorites und der Kahle: Wenn zwei wenig ist, so ist auch zehn wenig, weil wenn zu zwei u. s. f. immer eins hinzugesetzt wird, man nicht angeben kann, wo das Viele anfängt. Aus dem gleichen Grunde ist der nicht kahl, der fast gar keine Haare mehr hat, weil der noch nicht kahl ist, welcher nur eins verloren

hat. Der Gehörnte: Was du nicht verloren hast, das hast du; du hast keine Hörner verloren, also —. Einige von diesen Spielereien haben wenigstens die Bedeutung, zu zeigen, dass ein Widerspruch entsteht, wenn man an sich relative Begriffe wie absolute behandelt.

Von grösserer Wichtigkeit sind die scharfsinnigen Bedenken, welche die Megariker gegen den Begriff des Vermögens und der Bewegung erhoben haben. Wenn etwas wirkt, dann allein hat es das Vermögen, nicht aber, wenn es nicht wirkt. Der Nicht-Bauende kann nicht bauen, sondern allein der Bauende, wenn er baut (Arist. Met. 8, 3.). Aristoteles will daraus folgern, dass danach der Sitzende immer sitzen müsse, weil er als Sitzender nicht das Vermögen habe, aufzustehen. Offenbar aber haben die Megariker den Widerspruch im Begriffe einer nicht wirkenden Kraft erkannt. Eine ruhende Kraft ist keine; ein reales Vermögen wird aber als eine solche ruhende Kraft gedacht. Dieser Widerspruch ist nicht wegzuleugnen, sondern aufzulösen. Um aber zu wissen, wie man mit Recht von latenten Kräften reden könne, muss man erkannt haben, wie Kraft entsteht und was überhaupt unter Kraft verstanden werden kann.

Von Diodorus Kronus berichtet Sextus, dass er die Bewegung geleugnet habe (adv. Math. 10, 35 sq.). Der Scharfsinn des Mannes zeigt sich in seiner Nachweisung, dass das Bewegte einen grössern Raum einnehmen müsse, als es an sich einnimmt. Ein untheilbarer Körper muss in einem untheilbaren Orte sein, in diesem kann er sich nicht bewegen, denn er hat ihn ganz ausgefüllt; sollte er sich also in ihm bewegen, so müsste sein Ort grösser sein, als er selbst. Er kann sich aber auch nicht in einem Orte bewegen, in welchem er nicht ist, denn er ist eben noch nicht in diesem Orte. Es folgt also aus dem Begriffe der Bewegung, dass das sich Bewegende an zwei Orten zugleich sein muss.

Von dessen Zeitgenossen Stilpo wird berichtet, dass er ähnlich wie Antisthenes die Möglichkeit des Urtheils geläugnet habe, jedoch nur, um ein Problem aufzuwerfen. Sind die Begriffe Mensch und gut, oder Pferd und laufen identisch, so kann man nicht sagen, dass ein Löwe oder Hund läuft; sind sie aber verschieden, so kann man nicht mit Recht sagen, dass der Mensch gut sei oder dass das Pferd laufe (Plut. adv. Colot. 23.). Von grösserer Bedeutung ist seine Bemerkung, dass den allgemeinen Begriffen das Sein nicht zukommen könne: wer Mensch sagt, sagt keinen, denn er sagt weder diesen noch jenen (Diog. L. 2, 119.).

Die Aufhebung der Möglichkeit der Urtheile wird ebenso von den Eretriern, namentlich von Menedemus berichtet (Simpl. Phys. fol. 20. a.).

§ 42.

C. Die Cyrenaiker.

Aristippus aus Cyrene c. 400—365, soll durch den Ruhm des Sokrates bewogen sein, ihn in Athen aufzusuchen. Xenophon und Plato verachten ihn. Aristoteles rechnet ihn unter die Sophisten (Met. 2, 2.).

Die Cyrenaiker machen den Versuch, ihre Ansichten in einer gewissen logischen Ordnung vorzutragen, indem sie dieselben unter die Allgemeinbegriffe des zu Erwählenden und zu Fliehenden, der Passionen, der Handlungen, der Ursachen und der Ueberzeugungen sammeln (Sext. Emp. adv. Math. 7, 11.). Sie schätzen aber nur dasjenige Wissen, welches ihrer ethischen Ansicht dient. Aristoteles beschuldigt den Aristipp, er habe die Mathematik geschmäht, weil sie nicht vom Guten und Schlechten rede.

Das höchste Gut (*τέλος*) ist nicht die Eudämonie, welche nur ein Aggregat (*σύστημα*) der einzelnen Lüste ist, zu welchem auch die vergangenen und zukünftigen gehören, sondern die einzelne gegenwärtige Lust. Denn die Eudämonie hat ihren Werth in der einzelnen Lust, diese aber ist an sich selbst von Werth. Denn zu dieser neigen wir uns von Kindheit an unwillkürlich und verlangen zu ihr nichts hinzu, wenn wir sie erlangt haben; und wir fliehen nichts so sehr als ihr Gegentheil, den Schmerz (Diog. L. 2, 87.). Auch ist die Gegenwart allein unser, die Vergangenheit ist nicht mehr und die Zukunft ungewiss (Aelian. hist. var. 14, 6.). Die Lust selbst aber definiren die Cyrenaiker als eine sanfte, den Schmerz als eine rauhe Bewegung, welche zur Wahrnehmung gelangt. Die blosse Schmerzlosigkeit (*ἀπονία*) ist keine Lust, denn sie ist keine Bewegung. Daher giebt es drei Zustände, aber nur zwei Passionen (Diog. L. 2, 86. 89. Euseb. pr. ev. 14, 18.).

Eben weil nur der gegenwärtige positive Genuss einer Lust das letzte Ziel ist, so ist es einerlei, aus welcher Ursache die Lust entspringt; die Lust unterscheidet sich nicht von der Lust (Diog. L. 2, 88.); denn woher sie auch entstanden sein mag, so ist sie eben eine Lustempfindung in unserm Gemüthe (*διάνοια*) (Plut. Symp. 5, 1. 2.). Deshalb ist die Lust ein Gut, auch wenn sie vom Schimpflichsten entsteht; mag auch eine Handlung widersittlich (*ἄτοπος*) sein, so ist die aus ihr entstehende Lust um ihrer selbst willen ein Gut. Wird also von Natur nur demjenigen Werth oder Unwerth beigelegt, was Lust oder Unlust bewirkt, so ist von Natur nichts gerecht oder schön oder hässlich, sondern nur durch Gesetz und Sitte (Diog. L. 2, 88 sq.). Die Einsicht (*φρόνησις*) ist nicht um ihrer selbst willen ein Gut, sondern nur wegen ihrer Folgen (Diog. L. 2, 91.). —

In diesen Sätzen ist nur das gerade Gegentheil einer Ethik ausgesprochen, und es tritt hier der Eudämonismus als Hedonismus in seiner nackten Gestalt und Consequenz auf. Ist der Genuss das allein Werthvolle, so muss die gegenwärtige, wirkliche Lust das höchste Gut sein, und die Ursachen, aus welchen die Lust entspringt, sind vollkommen gleichgültig; um eine Beurtheilung des Wollens und Handelns, die von der Lust unabhängig ihnen Werth oder Unwerth zuschreiben wollte, hat man sich gar nicht zu kümmern. Aus diesem reinen Gegensatze gegen alle Ethik hätte man schon längst die wahre Gestalt derselben erschliessen können, wenn nicht die Meisten grosse Freunde der Halbheit in sittlichen Dingen wären.

Hiernach wird man den Aristipp schwerlich zu den Sokratikern rechnen können, sondern dem Aristoteles beistimmen müssen, der ihn unter die Sophisten zählt. Indessen kann man beim Aristipp darin ein sokratisches Element finden, dass er forderte, über die Lüste zu herrschen und sich nicht von ihnen beherrschen zu lassen (Diog. L. 2, 75.). In diesem allgemeinen Principe des Sokrates nach der Ungebundenheit des Willens durch irgend welche Leidenschaften stimmte er völlig mit den Cynikern überein, welche diese Freiheit nur in einer entgegengesetzten Lebensweise suchten. Allein diese innere Freiheit kann nach dem Geiste der ganzen Ansicht nicht um ihrer selbst willen geschätzt werden, sondern nur, weil in der Knechtschaft unter der Lust eine positive Unlust enthalten ist.

Die theoretischen Ansichten der Cyrenaiker sind denen des Protagoras ähnlich. Nur die Affectionen (πάθη) gewähren eine sichere Kenntniss; von den Ursachen derselben aber kann man keine Erkenntniss haben, weil man wohl ohne Unwahrheit und ohne die Möglichkeit eines Gegenbeweises sagen kann, dass man Weisses und Süsses empfinde, aber nicht beweisen kann, dass die Ursache des Weissen weiss und die des Süssen süss sei. Dazu sind die Worte weiss, süss u. s. w. bloss gemeinsame Namen, niemand aber weiss, ob die Andern ebenso empfinden, wie er selbst; denn jeder nimmt nur seinen eigenen Zustand wahr (Sext. Emp. adv. Math. 7, 191 sq.).

Hierin liegen allerdings richtige, zur niedern Skepsis gehörende Gedanken, die weiter in eine ernste Speculation hineintreiben sollten. Wo aber das Streben des Gemüths bloss auf den Genuss geht, fehlt der Trieb nach Wahrheit; es werden diese schwachen ersten Anfänge der Speculation nur dazu verwandt, die Erkenntniss der Wahrheit als unmöglich darzustellen, um mit ihnen das Leben nach der Lust (fälschlich) zu rechtfertigen.

Aristipp stimmt mit Demokrit und Protagoras in dem Satze überein, dass das Gerechte und Schöne, d. h. das sittlich Gute nicht von Natur, sondern nur durch Satzung ist. Daraus erklärt sich, dass Plato ihn ebenso wie die beiden andern verachtete. Denn Plato steht auf dem entgegengesetzten Princip des Sokrates, dass das Gerechte und Schöne von Natur ist. In diesen Gegensatz kleidet sich, wie schon angedeutet, in der griechischen Philosophie die laxere und ernstere sittliche Ansicht. In neuern Zeiten hat Kant denselben Gegensatz bestimmter und schärfer dadurch ausgedrückt, dass die Moral nicht materiale, sondern nur formale Principien habe, und Herbart durch den andern Satz, dass das sittliche Urtheil nicht vom Willen ausgehe, sondern über den Willen ergehe.

Die spätern Cyrenaiker sind unbedeutend, da sie nur auf verschiedene Weise die reine Lustlehre des Aristipp dem gewöhnlichen Eudämonismus nahe zu bringen suchen. Der Genuss der bloss gegenwärtigen Lust ist nämlich als Lebensprincip nicht durchzuführen, da der Mensch eben in seinem Streben nach Genuss sich nicht über die Sorge für die Zukunft und über die Erfahrung, dass aus der genossenen Lust sich grössere Unlust erzeugt, hinwegsetzen kann. Daher zieht Theodorus Atheus die *φρόνησις* als Bedingung der dauernden Lust (*χαρά*) zu Hülfe (Diog. L. 2, 98.). Hegesias lässt in der Erkenntniss, dass eine dauernde Lust, die Eudämonie, unmöglich sei, das Leben für den Weisen gleichgültig sein und soll den Selbstmord empfohlen haben (Cic. Tusc. 1, 34.). Anniceris endlich ist ein gewöhnlicher Eudämonist, der allerlei Tugenden empfiehlt, weil daraus Lust entspringt (Diog. L. 2, 96.). Das egoistische Princip des Hedonismus hat Hegesias in dem kurzen Satze zusammengefasst, dass der Weise alles seiner selbst wegen thut (Diog. L. 2, 95.).

§ 43.

3. Plato,

ursprünglich Aristokles genannt, aus Athen, geb. 428 oder 427, Sohn des Aristo und der Periktione. Zuerst vom Herakliteer Kratylus unterrichtet; giebt seine dichterischen Versuche auf und widmet sich der Philosophie, nachdem er mit Sokrates bekannt geworden c. 408; nach dessen Tode bei Euklid in Megara, dann Reisen nach Cypern und Aegypten, später nach Italien zu den Pythagoreern und nach Sicilien, wo er mit Dio Freundschaft schliesst, vom ersten Dionysius aber in die Sklaverei verkauft wird; von einem gewissen Anniceris losgekauft, lehrt er in Athen in der Akademie; dann zwei Reisen nach Sicilien zu dem zweiten Dionysius; stirbt in Athen 80 Jahre alt 348 oder 347.

Als platonische Schriften sind ausser einigen Episteln 35 Dialoge überliefert, von denen aber viele als unecht betrachtet werden; in neuern Zeiten sind selbst der Parmenides, Politicus, Sophista und die Gesetze angezweifelt. Einige kleinere Dialoge ethischen Inhalts, in denen die Ideenlehre noch nicht ausgebildet hervortritt, nennt man sokratische, z. B. den Protagoras, Charmides, Laches, Meno, auch noch den Gorgias. Unter den übrigen sind die wichtigsten: Kratylus, Gastmahl, Phädrus, Phädo, Krito, Theätet, Philebus, Timäus und vor allen die 10 Bücher über den Staat (de civitate, de republica), welche richtiger: über die Gerechtigkeit, genannt werden sollten. Die Apologie des Sokrates ist kein Dialog.

Die Philosophen vor Plato haben nur die Bedeutung, einzelne Probleme und Hauptbegriffe des philosophischen Denkens erfasst und bearbeitet zu haben. Thales hatte, durch die Veränderlichkeit der Dinge veranlasst, den ersten rohen Versuch gemacht, das wahre Wesen der Dinge in einem sinnlichen Elemente zu finden. Anaximander fasste das dem Wechsel zu Grunde liegende Seiende als einen übersinnlichen, an sich unbestimmten, ewig bewegten Stoff. Heraklit erkannte den Widerspruch, der in dem Begriffe des Werdens liegt, und hatte den ewigen Fluss der Dinge als das wahrhaft Vorhandene und dieses als das Seiende gesetzt. Die Eleaten setzten, um den Widerspruch, dass etwas sei und nicht sei, zu vermeiden, ein einziges absolutes Seiendes, die Atomiker dagegen viele absolut seiende Wesen. Bei Anaxagoras war zuerst die Aufmerksamkeit auf die teleologischen Verhältnisse der Welt erwacht, und er hatte die Ursache derselben in einem webtbildenden Verstande gefunden. Die Pythagoreer überschritten auf andere Weise als Anaximander das Sinnliche und fanden in mathematischen Verhältnissen die Vorbilder oder auch das eigenthümliche Wesen der gegebenen Dinge und setzten als deren Factoren das Begrenzende und das Unbegrenzte. Sokrates endlich hatte im Gegensatz gegen die Sophisten durch logische Begriffsbildung nach einem festen Wissen gestrebt (denn die *λόγοι* sollen ihm unbeweglich feststehen, Eutyphr. 10. d.) und die ethische Wahrheit in edlem Geiste zu erkennen gesucht.

Dem umfassenden Geiste Plato's, welcher die Philosophie in das Streben nicht nach dieser oder jener einzelnen, sondern der ganzen Weisheit setzte (Rep. 5, p. 475.), und dem es das höchste Ziel war, im Denken und Wollen einstimmig mit sich selbst zu sein (Gorg. 482, c.), blieb es vorbehalten, durch jene zerstreuten Vorarbeiten seiner Vorgänger, namentlich des Heraklit, Parmenides, der Pytha-

goreer und besonders des Sokrates, lebhaft angeregt, zuerst ein umfassendes System der Philosophie anzustreben und die bisher gemachten Entdeckungen auf eigenthümliche Weise zu verarbeiten. Seine freie und dabei glühende Liebe zur Erkenntniss der Wahrheit, die Schärfe seiner Untersuchung, seine ideale, auf die wahrhaft höchsten Interessen der Menschheit gerichtete Gesinnung, verbunden mit einer ewig frischen Schönheit der Darstellung, haben ihm einen die nachfolgende Entwicklung der griechischen Philosophie beherrschenden Einfluss gesichert, der auch in der neuern Philosophie bis auf unsere Zeiten bei den einander entgegengesetztesten Philosophien merklich hervortritt. Seine Werke sind ein für die höhere edle Ausbildung der Jugend noch lange nicht genug gewürdigtes Hülfsmittel. Davon jedoch, wie von seinem Einflusse auf die gelehrte Darstellung der christlichen Dogmen, kann hier nicht weiter die Rede sein.

Die folgende Darstellung seiner Lehre nach seinen unbezweifelt echten Schriften und besonders nach seinem reifsten und lehrhaftesten Werke, den Büchern vom Staate oder der Republik muss sich auf das Wichtigste aus seiner Lehre von den Ideen, von der gegebenen Welt (Physik und Theologie) und von dem Schönen und Guten (Ethik) beschränken. Die in seinen Werken nicht befindliche, aber von Aristoteles erwähnte Lehre von den s. g. Idealzahlen aber wird theils wegen ihrer Dunkelheit, theils wegen ihrer Einflusslosigkeit auf die fernere Entwicklung eigentlich philosophischer Untersuchung übergangen.

1. Die Ideenlehre.

§ 44.

Ueber den Ursprung der eigenthümlichen Ansicht des Plato, dass nicht die sinnlichen Dinge, sondern übersinnliche Qualitäten, an denen jene nur Theil haben, das wahrhaft Seiende sind, berichtet Aristoteles kurz und treffend: Schon als Jüngling wurde Plato zuerst mit Kratylus und mit heraklitischen Meinungen vertraut, wonach alles Wahrnehmbare immer fliesst und es keine Erkenntniss von demselben giebt. Das hielt Plato auch später fest. Als aber Sokrates seine Forschungen auf das Sittliche und nicht auf die ganze Natur richtete und das Allgemeine in jenem suchte und zuerst das Nachdenken auf die Definitionen lenkte, da nahm Plato in Folge dessen an, dass das Allgemeine auf etwas Anderes als das Wahrnehmbare sich beziehe, weil ein gemeinsamer Begriff des Wahrnehmbaren bei dessen stetem Wechsel unmöglich sei. Er nannte deshalb dasselbe

die Ideen der Dinge, und das Wahrnehmbare stellte er neben diese Ideen und liess Alles nach ihnen benannt werden; denn das Viele, mit den Ideen Gleichnamige, soll durch Theilnahme an diesen Ideen bestehen (Met. 1, 6.).

Dieser Bericht stimmt mit den eignen, deutlichen Aussprüchen Plato's vollkommen zusammen. Mit Parmenides ging er von dem Satze aus, dass das wahrhaft Seiende (*ὄντως ὄν*) nicht als ein in sich Widersprechendes gedacht werden dürfe, nicht also als ein solches, von dem in demselben Sinne gesagt werden könne, dass es sei und auch nicht sei. Das Seiende muss vielmehr immer dasselbe sein, was es ist, und darf daher nicht als ein Werdendes oder Veränderliches gedacht werden (Theaet. 157, a. Kratyl. 386, a.).

Daher spricht er den sinnlichen Dingen zunächst deshalb das wahre Sein ab, weil sie in einem beständigen Flusse sind, oder weil sie immer werden, niemals sind (Theaet. 156. a.). Von dem, was immer entweicht, sagt er, kann man weder sagen, dass es ist, noch dass es ein Solches ist; sondern dass es sofort ein Anderes wird und entweicht, und sich nicht mehr so verhält. Wie also wäre es etwas, da es sich niemals auf dieselbe Weise verhält? Denn wenn es jemals dasselbe bleibt, so verändert es sich in der Zeit nicht; wenn es aber immer dasselbe ist, wie sollte es sich verändern oder bewegen, da es nicht aus seiner Beschaffenheit (*ἰδέα*, qualitas) herausgeht (Kratyl. p. 439. c.)? Und nachdem er beschrieben hat, wie Wasser in Stein und Erde und wieder in Hauch, Luft und Feuer und dieses wieder in Luft u. s. f. sich verwandele, fügt er hinzu: wie sollte sich jemand nicht schämen, von dem, was niemals dasselbe ist, zu behaupten, dass es dieses sei und nicht ein Anderes (Tim. 49. b.)?

Nicht allein aber ist das Wahrnehmbare deshalb nicht in den Rang des wahrhaft Seienden zu setzen, weil es veränderlich ist, sondern weil auch abgesehen von der Veränderung in ihm mit einander unverträgliche Bestimmungen oder Eigenschaften vereinigt sind. Von dem vielen Schönen, Gerechten und Heiligen (d. h. von den in der Wirklichkeit vorkommenden vielen schönen Dingen, gerechten und schönen Handlungen) ist nichts, das nicht auch hässlich und ungerecht und unheilig erschiene; das viele Doppelte erscheint ebenso wohl als ein Halbes; ebenso ist es mit dem Grossen und Kleinen, dem Leichten und Schweren; jedes von ihnen hat Beides an sich und kann also nicht fest und bestimmt weder als Beides, noch als keins von Beiden gedacht werden (Rep. 5, 479. b. sq.). Nicht minder verhält es sich so mit den wirklichen Menschen: der Arzt heilt nicht

alle Kranke. Insofern er heilt, ist er Arzt, insofern er nicht heilt, ist er nicht Arzt. Und auch abgesehen von dieser Unverträglichkeit der Eigenschaften in ein und demselben Dinge, liegt darin ein Widerspruch, dass man ein und dasselbe als Eins und als unendlich an Menge erblickt l. c. 7, 525. a. (Hier berührt also Plato das Problem des Dinges mit vielen Merkmalen.)

Wenn nun die sinnlichen Dinge nicht wahrhaft sind, was ist dann das Seiende? Um die Motive Plato's bei der Beantwortung dieser Frage und die Art seiner Beantwortung recht zu verstehen, muss man sich erinnern, dass die Sophisten aus ihrer Behauptung, dass das Seiende unverkennbar sei, und wir nur unsere eigenen wechselnden Zustände wissen können, Folgerungen gezogen hatten, welche dem sittlichen Urtheil widersprachen. Plato aber sowohl wie sein Lehrer Sokrates stemmen sich den Sophisten ursprünglich aus sittlichen Motiven entgegen. Daher musste ihm sehr viel daran gelegen sein, eine bestimmte Antwort darauf geben zu können, was das Seiende sei. Ausserdem aber lebte in ihm ein ganz vorzüglich reines und starkes Verlangen nach Erkenntniss. Eine solche aber scheint es nach dem natürlichen Vorurtheile, welches im ganzen griechischen Denken herrscht, nur dann geben zu können, wenn das absolute Was des Seienden erkannt werden kann. Denn anders scheint das Erkennen kein wirkliches Abbild des Seienden sein zu können.

Hatten nun die Sophisten alle wahrhafte Erkenntniss um deswillen geläugnet, weil das Wahrnehmbare eine solche nicht liefern kann, und wusste sich Plato in diesem Puncte mit ihnen einverstanden, so musste er natürlich sich getrieben fühlen, eine Erkenntniss des Uebersinnlichen, d. h. des nicht mit den Sinnen, sondern mit dem reinen Denken zu Erfassenden, zu suchen. Liegt das Seiende nicht im *αἰσθητόν*, so muss es im *νοητόν* liegen. Ferner aber muss das Intelligible von den Beschaffenheiten frei sein, um derentwillen dem Sinnlichen das Sein abgesprochen werden musste; es darf nicht werdend oder veränderlich sein und darf nicht in sich einander widersprechende Eigenschaften haben. Ein solches Object der Erkenntniss schien sich ihm nun in den allgemeinen Begriffen darzubieten, auf deren Definition Sokrates seinen Fleiss verwandt hatte. Dieser hatte die wahre Erkenntniss des Sittlichen in den Allgemeinbegriffen des Gerechten, Guten, Schönen u. s. f. gesucht, d. h. in demjenigen einen Begriffe, welcher in den vielen gerechten, guten, schönen Handlungen vorkommt, und in welchem eben der Grund liegt, dass diese als gerecht u. s. f. bezeichnet werden können. Dieser eine Be-

griff ist nicht nur in allen dergleichen Handlungen derselbe, sondern bleibt auch unverändert derselbe, wenn auch in den einzelnen wirklichen Handlungen ihm etwas Fremdes und Widersprechendes beigemischt ist. Hat man diesen Begriff erfasst, so hat man erkannt, was das Gerechte u. s. w. ist. Daher sucht Plato stets nach den allgemeinen Begriffen, er frägt z. B. nicht, was schön ist, sondern was das Schöne ist, durch welches alles Schöne schön ist (Hipp. maj. 287. c.). Er will nicht dieses oder jenes von dem vielen Heiligen wissen, sondern *αὐτό τὸ εἶδος*, durch welches alles Heilige heilig ist, oder die *οὐσία* des Heiligen (Eutyph. 6, d. 11, a.). Aus vielen Wahrnehmungen soll Ein Begriff gewonnen werden (Men. 72 c. Theaet. 204 a. Phaedr. 249 b.), und er erklärt es für seine Gewohnheit, ein *εἶδος* in Bezug auf das Viele zu setzen, dem derselbe Name zukommt (Rep. 10, 596 a.). Darin besteht die Philosophie, d. h. das Streben die Wahrheit zu schauen, dass man jedes als das Eine, was es ist, zu erkennen sucht und nicht bei den vielen Erscheinungen desselben stehen bleibt. Wer z. B. nur die schönen Töne, Farben, Gestalten liebt, oder unfähig ist, das Schöne selbst zu schauen, lebt im Traume, nicht im Wachen (Rep. 5, 476 a. sq.).

Im Theätet (184 d, sq.) wird nachgewiesen, dass die sinnliche Wahrnehmung deshalb keine Wissenschaft sein, also die Wahrheit nicht erkennen könne, weil sie das Allgemeine der sinnlichen Wahrnehmungen, d. h. die sich auf sie beziehenden allgemeinen Begriffe, wie Sein, Nichtsein, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Gleichheit, Verschiedenheit, Schönheit, Hässlichkeit, Güte und Schlechtigkeit u. s. w. nicht erfasse; dieses geschehe nur durch das Denken (*συλλογισμὸς*); nur die Seele könne durch sich selbst das Allgemeine anschauen. Schon hier wird, was für die Folge zu beachten ist, hinzugesetzt, dass man nur von dem die Wahrheit erkenne, dessen seiendes Wesen (*οὐσία*) man erfasst habe. Die Wissenschaft sei also nicht in der sinnlichen Wahrnehmung zu suchen, sondern allein in der Seele, wenn sie sich für sich selbst mit dem Seienden beschäftige.

Dieser letztere Gedanke wird besonders im Phädo ausgeführt. Der Philosoph strebt nach nichts Anderem als zu sterben, d. h. in einen Zustand zu kommen, wo die Seele vom Körper getrennt und für sich allein ist. Denn wie er die leiblichen Lüste verachtet und sich von denselben zu befreien sucht, so sucht er sich auch vom Körper selbst zu befreien, weil dieser ihm ein Hinderniss ist, die Wahrheit zu erkennen, da selbst die schärfsten Sinne, Auge und Ohr, keine genaue und deutliche Erkenntniss liefern, die Seele also die

Wahrheit nicht erreichen kann, so lange sie mittelst des Körpers etwas zu betrachten unternimmt. Dann vielmehr denkt sie am besten, wenn nichts Körperliches, weder Hören noch Sehen, weder Schmerz noch Freude sie stört, sondern sie soviel als möglich rein für sich ist. Denn das Wesen des Gerechten, Schönen und Guten, oder auch die Grösse, Gesundheit, Kraft, das also, was ein jedes ist, nimmt man nicht durch den Körper wahr, sondern nur durch das Denken; nur das reine Denken erfasst rein das Seiende. Daher wird man die Wahrheit nie genugsam erreichen, so lange die Seele mit einem solchen Uebel (dem Körper) behaftet ist (Phaed. 64—66).

Will man aber einen solchen allgemeinen Begriff als das, was er an sich ist, erkennen, so muss man ihn aus den Verflechtungen loslösen, in welchen er mit andern Begriffen in den sinnlichen Dingen und in den einzelnen concreten Handlungen gegeben ist. Eben daraus entstanden ja die Widersprüche in den sinnlichen Dingen, dass jedes von ihnen mit seinem Gegentheile behaftet war. Ein und dasselbe erschien als seiend und auch als nicht seiend, das Grosse als klein, das Harte als weich u. s. f. Denkt man aber jeden dieser Begriffe für sich allein, isolirt von den andern, so verschwindet der Widerspruch, also auch, wie es scheint, die Unmöglichkeit dieses so Gedachte als seiend zu setzen. Denn diese Unmöglichkeit lag für Plato eben in jenem Widerspruche.

Diesen Weg der Isolirung der im Gegebenen als zusammengeflossen vorhandenen Merkmale oder Begriffe schlägt nun Plato wirklich ein, um zu einer Erkenntniss des wahrhaft Seienden zu gelangen.

Einiges in den Wahrnehmungen, sagt er, fordert das Denken zur Untersuchung auf, Anderes nicht. Z. B. von drei Fingern erscheint jeder auf gleiche Weise als ein Finger, mag er in der Mitte oder an einem Ende stehen, weiss oder schwarz u. s. f. sein. In allem diesen Vielen wird die Seele nicht gezwungen, das Denken zu fragen: was wohl ein Finger sei. Denn das Gesicht zeigt hierbei nicht an, dass der Finger das Gegentheil seiner selbst sei. Dagegen wird die Wahrnehmung, welche sich auf das Harte richtet, gezwungen, sich auch auf das Weiche zu richten, und sie verkündet der Seele, dass sie ein und dasselbe als hart und weich wahrgenommen habe. Hierbei wird nun die Seele nothwendig im Ungewissen sein, was wohl die Wahrnehmung mit dem Harten bezeichnet, wenn sie dasselbe auch weich nennt, und was das Leichte und Schwere sei, wenn sie das Schwere als leicht und das Leichte als schwer bezeichnet.

Diese Aussagen sind der Seele widersinnig und bedürfen der Untersuchung. In diesen Dingen versucht die Seele zu erkennen, ob jedes von dem ihr durch die Wahrnehmung Verkündigten eins oder zwei ist, und wenn jedes von beiden ein Eins ist, beide also zwei, so wird sie die zwei als Getrennte denken. Ebenso sieht das Gesicht das Grosse und Kleine nicht als ein Getrenntes, sondern als ein Zusammengeflossenes (σvγκεχvμένον, confusum). Das Denken aber wird im Gegensatze gegen das Gesicht gezwungen, das Grosse und Kleine als nicht zusammengeflossen, sondern als getrennt zu schauen, wenn es diese Begriffe deutlich denken will (Rep. 7, 523 sq.). — Die Wahrnehmung liefert also nur confuse Begriffe, d. h. solche, in denen Entgegengesetztes als Eins gedacht wird, also widersprechende Begriffe. Das Denken wird daher gezwungen, diese widersprechende Einheit aufzuheben und die Begriffe zu trennen, wenn es eine deutliche und also widerspruchslose Erkenntniss erlangen will. Diese Absonderung der Begriffe von einander ist daher für Plato ein nothwendiges Erforderniss für das Erkennen. Daher sagt er z. B. auch von der Idee des Guten: wer sie nicht durch den Begriff zu bestimmen vermag, indem er sie von allem Andern absondert, der weiss weder, was das Gute an sich ist, noch irgend ein anderes Gutes (Rep. 7, 534 b sq.). —

In der eigentlichen Consequenz dieses Gedankens hätte es gelegen, die Begriffe der gegebenen Dinge so lange zu analysiren, bis ihre letzten Elemente gefunden wären; also die einfachen Qualitäten, aus denen die Dinge zu bestehen scheinen, aufzusuchen und diese als die eigentlichen Gegenstände der Erkenntniss anzusehen. Allein Plato lässt sich von diesem Wege durch den Umstand abbiegen, dass die gesonderten Merkmale der Dinge, wie hart, weich, gross, klein, gerecht, gut u. s. w. allgemeine Begriffe sind, weil sie sich in vielen Dingen finden. Indem er auf dieses Merkmal der Allgemeinheit reflectirte, hielt er das Allgemeine für das Object der Erkenntniss und setzte nun als solches Alles, was sich als ein Gattungsbegriff aufweist. Zu solchen Gattungsbegriffen gehören aber nicht bloss jene in den sinnlichen Dingen enthaltenen Merkmale, welche deren Begriffe constituiren, sondern auch alle Begriffe, welche Verhältnisse der Dinge unter einander und zum Denken ausdrücken, wie gleich, ungleich, Sein, Nichtsein u. s. w.; endlich aber auch die Namen der gewöhnlich sogenannten Gattungen, wie: Mensch, Pferd, Thier u. s. w., obgleich jene keine Qualitäten und diese keine einfachen Qualitäten ausdrücken. Daher steigt Plato überall, um zur Erkenntniss zu gelangen, von dem

Vielen zur Einheit auf, d. h. zu dem Einen Begriffe, in dessen Umfang jene Vielen liegen. Diese letzteren eigentlichen Gattungsbegriffe aber konnte er um deswillen auch für Objecte einer deutlichen, unverworrenen und widerspruchslosen Erkenntniss halten, weil aus ihnen auch eben diejenigen Merkmale ausgeschieden sind, welche ihm in den concreten Einzeldingen die Widersprüche zu bewirken schienen. Der einzelne Mensch verändert sich beständig, ist ein Werdendes, Fliessendes, der allgemeine Begriff des Menschen aber bleibt, was er ist, nimmt an jenem Wechsel nicht Theil. Der wirkliche Arzt heilt nicht alle Kranke, widerspricht also seinem Begriffe; der Arzt als solcher aber heilt alle Kranke; d. h. im allgemeinen Begriffe des Arztes liegt nicht sein Gegentheil.

In dem bisher Dargestellten ist nun gezeigt, weshalb Plato das Allgemeine für das eigentliche Object der Erkenntniss hielt. Er blieb hierbei aber nicht stehen, sondern hielt diese Objecte der Erkenntniss nun auch für das wahrhaft Seiende.

Und auch in diesem Puncte legt er seinen Gedankengang deutlich vor. Wer zwar, sagt er, schöne Töne, Farben und Gestalten liebt, aber mit seinem Verstande nicht die Natur des Schönen selbst sehen kann, also schöne Dinge, aber nicht die Schönheit selbst annimmt, der lebt nicht wachend, sondern im Traume. Wer aber das Schöne selbst und das, was daran Theil hat, sehen kann, und nicht glaubt, das daran Theil Habende sei es selbst, oder dieses sei jenes, der lebt im Wachen, und dessen Verstand hat richtige Erkenntniss und nicht eine blosse Meinung (*δόξα*). Wer aber erkennt, der erkennt etwas und nicht nichts, und nicht ein Nichtseiendes, sondern ein Seiendes. Denn wie könnte etwas Nichtseiendes erkannt werden? Das gänzlich Seiende ist also gänzlich erkennbar, das Nichtseiende aber ist unerkennbar (Rep. 5, 476 ff.). — Das Wissen besteht demnach in der Erkenntniss des Inhalts der reinen Begriffe, bei der man diese nicht mit den concreten Dingen, in welchen sie vorkommen, verwechselt. Jede Erkenntniss muss aber einen Gegenstand haben, denn hätte sie nichts zum Gegenstande, so könnte von ihr nicht die Rede sein. Ein Gegenstand aber ist etwas und nicht nichts, folglich nicht nichtseiend, sondern seiend. Das wahrhaft Erkannte ist also das wahrhaft Seiende, und umgekehrt, das wahrhaft Seiende ist das wahrhaft Erkennbare.

Diese Ansicht beruht auf einem offenbar falschen Schlusse. Plato verwechselt die absolute Negation des Nichts mit der relativen des nicht Seienden. Vom absoluten Nichts giebt es allerdings

keine Erkenntniss; aber niemand wird heut zu Tage läugnen, dass es von solchem eine wirkliche Erkenntniss gebe, das man nicht als absolut seiend setzen kann, z. B. von mathematischen, ethischen und andern Verhältnissen. Uns besteht die Erkenntniss nur in der Einsicht, dass das Gegentheil eines Urtheils unmöglich, d. h. widersprechend ist. Plato aber konnte um so eher zu jenem falschen Schlusse kommen, als damals die Logik noch in ihren unausgebildeten Anfängen war, und als die reinen Begriffe, da sie nicht mit ihrem Gegentheil behaftet und unveränderlich sind, manche Merkmale mit dem absolut Seienden gemeinsam zu haben scheinen. Ausserdem war auch der Begriff des absolut Seienden noch nicht vollkommen ausgebildet. Mit Parmenides hatte Plato ihn nur an den Merkmalen des Unveränderlichen und sich nicht Widersprechenden ergriffen, aber weder der eine noch der andere hatte schon deutlich erkannt, dass das absolut Seiende auch von aller Relation zu Anderm frei gedacht werden müsse, weil in jeder Relation ein Nichtsein liegt. — Endlich scheint noch eine andere Verwechslung, eigentlich nur eine sprachliche Abbreviatur zu jener Ansicht mitgewirkt zu haben. Wenn das viele Schöne, Gerechte, das viele Grosse, Kleine, die vielen Menschen, Thiere u. dgl. nicht das sind, was wahrhaft schön, gerecht, gross, klein, Mensch, Thier u. dgl. ist, so wird das kurz so ausgedrückt: sie sind nicht das, was wahrhaft ist; das an sich Gerechte dagegen u. s. w. ist das wahrhaft Seiende, nämlich gerecht Seiende. Der Dialektiker, sagt Plato, strebt ohne Wahrnehmungen durch den Begriff nach dem, was ein jedes ist (Rep. 7, 532 a.). Hat er also gefunden, was ein jedes ist, so scheint er das wahrhaft Seiende gefunden zu haben, *τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως, καὶ τὸ κατὰ ταὐτόν,* in dessen Erkenntniss das wahre Wissen bestehen soll (Phileb. p. 51 d.). Hier scheint das *ὄν* mit dem *ὄντως*, d. h. dem, was wirklich das ist, was es ist, gleich gesetzt zu sein. Daher heisst es im Phädo: Mit den Sinnen kann man das Wesen, was ein jedes ist, nicht wahrnehmen, sondern nur durch das reine Denken erfasst man das Seiende (Phaed. 65, d. sq.); wobei offenbar das, was ein jedes ist, d. h. der richtige Begriff mit dem Seienden, d. h. dem absolut zu Setzenden, verwechselt wird.

Auf diese Weise verwandeln sich also für Plato die allgemeinen Begriffe, in ihrer Reinheit gedacht, in das wahrhaft Seiende. Nicht die sinnlich gegebenen Dinge sind; diese sind nur das Werdende, niemals Seiende, sondern die reinen Begriffe der Dinge sind es. Dies nun sind die Ideen Plato's.

Diese Ideen sind in seinem Sinne also nicht selbst Begriffe, d. h. das, wodurch wir etwas erkennen oder begreifen, sondern sie sind die seienden Gegenstände unserer Begriffe. Sie sind daher auch nicht etwa, wie man später Plato ausgelegt hat, „lebendige Gedanken der Gottheit“ oder Vorstellungen im Verstande Gottes. Man würde sich des allergrössten Missverstandes Plato's schuldig machen, wenn man dem Worte Idee bei ihm denselben Sinn, nämlich den einer blossen Vorstellung, unterlegen wollte, welchen es durch die falsche Auslegung Plato's in späterer Zeit erlangt hat. Vielmehr gilt von allen Ideen, was er von der Idee des Schönen oder von dem Schönen an sich sagt: Es ist ewig, weder entstanden noch vergänglich, weder wachsend noch schwindend; es ist nicht hierin schön und darin hässlich, nicht ein Mal schön und ein anderes Mal hässlich, nicht in gewisser Rücksicht schön und in anderer hässlich. Auch wird es selbst, das Schöne, nimmer den Sinnen gestaltet erscheinen, wie ein Gesicht, wie eine Hand, noch sonst wie etwas Körperliches. Es ist nicht etwa ein Gedanke (λόγος), noch ein Wissen; es ist nicht in einem Andern, in keinem lebenden Wesen, weder auf Erden, noch im Himmel, noch irgend wo sonst. Es ist selbst für sich und in sich selbst, einartig und ewig. Alles Andere, was wir schön nennen, nimmt an ihm Theil, so jedoch, dass, während dies Andere entsteht und vergeht, das Schöne selbst nichts gewinnt noch verliert (Sympos. 210 e.). Denn alles, was seiend ist, nimmt niemals irgend eine Veränderung an, sondern jedes desselben ist einartig an sich selbst und verhält sich auf gleiche Weise (Phaed. p. 78 d.).

Hierin liegt nun zugleich das begründet, was Aristoteles von Plato berichtet, er habe die Ideen ausser den sinnlichen Dingen oder von ihnen getrennt (χωριστά) gesetzt (Met. 1, 6. 12, 4.). Die Idee als das absolut Seiende, Ewige, Bleibende, kann nicht in den veränderlichen und vergänglichen Dingen sein, das Seiende nicht in dem Nichtseienden, bloss Werdenden; denn sonst würde es selbst mit in die Veränderung hineingezogen werden.

In der Consequenz dieser Ansicht lag ferner, dass Plato ursprünglich nicht etwa nur eine einzige Idee, oder nur Ideen von denjenigen Dingen, denen ein Werth beigelegt wird, setzen konnte, sondern er musste so viele Ideen annehmen, als sich rein gedachte Merkmale in dem sämmtlichen Gegebenen finden, also so viele Ideen als die Sprache Adjective hat oder doch haben sollte. Diese Consequenz hat er auch insofern festgehalten, als er viele Ideen,

also vieles Seiende setzte und nicht bloss Eins, wie Parmenides. Aber er liess sich die Unvorsichtigkeit zu Schulden kommen, dass er auch von den gegebenen Complexionen oder den concreten Dingen selbst wieder Ideen annahm, also vom Feuer, Wasser, der ganzen Welt u. s. w. Hier setzte er doch wieder Complexionen von einzelnen Merkmalen als seiend und nicht bloss die einzelnen einartigen Qualitäten. Zu diesem Fehler scheint er dadurch verleitet zu sein, dass er die Ideen als *Muster oder Ideale* (*παραδείγματα*) der Dinge fasste. Diese Auffassung aber entstand ihm dadurch, *dass er seine reinen Begriffe mit den gegebenen Dingen und Verhältnissen verglich.* Das Schöne selbst ist in jeder Hinsicht schön und mit dem Hässlichen unvermischt; das viele gegebene Schöne aber ist mit jenem vermischt, daher im Vergleich mit dem Schönen selbst weniger löblich. So konnte er nun auch für die concreten Dinge, Menschen, Thiere, ja für die ganze Welt je ein *παραδεῖγμα* aufstellen, welches dasjenige ausdrückte, was die Dinge sein sollten, aber nicht in Wirklichkeit sind.

Hier liegt beiläufig der Anfang der noch heute vorhandenen Meinung, dass der Begriff das Muster für das Ding sei, und der Phrase, dass die Dinge ihren Begriffen nicht entsprechen, als ob nicht vielmehr unsere Begriffe den Dingen entsprechen müssten. Es ist dies eine Vermischung der Metaphysik mit der Aesthetik, welche letztere allerdings Musterbegriffe oder Ideen kennt, denen Dinge oder Handlungen entsprechen sollen. —

§ 45.

Diesem im Vorstehenden angegebenen Ursprunge der Ideenlehre lag also eigentlich das Bedürfniss zum Grunde, die confus gegebenen Merkmale der Dinge behufs der Erkenntniss auseinanderzusetzen, um jedes rein für sich betrachten zu können. Durch diese erste logische Operation aber erlangen die Begriffe nur Klarheit; es muss noch eine andere hinzukommen, durch welche sie deutlich werden; d. h. es muss der Inhalt jedes einzelnen Merkmals nach seinem Was gedacht oder definirt werden. Denn erst in der Bestimmung dessen, was nun das Schöne, Gerechte, Gleiche, Ungleiche, was der Mensch an sich, das Thier an sich u. s. f. ist, entsteht ja erst eigentlich die Erkenntniss. Bei dieser zweiten Operation aber musste es sich für Plato fühlbar machen, dass eine Idee, welche er als ein Eins gesetzt hatte, wieder aus mehreren Ideen (Merkmalen) zusammengesetzt war, und vielleicht jede von diesen wieder aus mehreren. Es musste sich

ferner ergeben, dass einige Ideen miteinander vereinbar waren, andere nicht, dass Beziehungsbegriffe auftraten, die nicht Merkmale eines Begriffes waren, sondern gleichsam zwischen mehreren Begriffen lagen; es musste der Unterschied von Gattungen, Arten, Unterarten zum Vorschein kommen u. s. f. Kurz Plato musste auf alle die logischen Operationen geführt werden, welche wir als Abstraction Determination, Classification u. s. w. bezeichnen. In diesen logischen Operationen besteht ihm daher auch die Dialektik, d. h. das Finden des Wissens oder der Wissenschaft. Man muss nach ihm richtig zu zeigen verstehen, welche Ideen miteinander stimmen, welche nicht; welche sich durch alle hindurchziehen, so dass sie vereinigt werden können, und welche wiederum Ursachen der Trennung sind; man muss nicht verschiedene Ideen miteinander verwechseln, erkennen, wie von einander verschiedene von Einer äusserlich umfasst werden u. s. f. (Phaedr. p. 265 d. Soph. p. 253 b.).

Diese Entdeckung aber der logischen Verhältnisse ist für Plato nicht allein und zwar mit Recht ein herrlicher Fund, ja eine Gottesgabe, sondern es erfüllt ihn auch mit staunender Bewunderung, wie es möglich sei, dass Eins Vieles und Vieles Eins sei und zwar so, dass Eins dabei doch Eins bleibt und das Viele Vieles (Phileb. 16, c.) — eine Verwunderung, die für ihn unausbleiblich war, weil diese Einheiten ihm das wahrhaft Seiende und nicht bloss Begriffe waren.

Durch diese Bemerkung, dass unter den Ideen Verhältnisse der Gemeinschaft, Trennung, Abhängigkeit u. dgl. stattfänden, erlitt nun der ursprüngliche Gedanke Plato's noch fernere Abänderungen. Nach der eigentlichen Veranlassung der Ideenlehre hätten nur solche Merkmale der vorhandenen Dinge als Ideen aufgestellt werden dürfen, welche einen Begriff wirklich constituiren, nicht aber auch solche Begriffe, die eine blosse Beziehung unter den Begriffen von wirklichen Dingen bezeichnen, wie z. B. gleich, sein, nichtsein, anderes, dasselbe u. dgl. Allein bei einer bloss logischen Betrachtung der Begriffe ist jener Unterschied irrelevant; sie alle sind Begriffe, deren Inhalt zu bestimmen ist. Was sich daher nur als ein reiner Begriff aufwies, wurde als Idee gesetzt.

Von noch grösserer Tragweite aber hätte die Entdeckung des Verhältnisses der Ueber- und Unterordnung der Begriffe werden können. Denn da Plato die Ideen als Seiendes setzte, so hätte es nahe gelegen, dieses logische Verhältniss in ein reales, also in das der Ursache und Wirkung zu verwandeln. Freilich betrachtet Plato die Ideen in der That als Ursachen der Dinge, aber nicht als wirkende

Ursachen, sondern nur in ähnlichem Sinne, wie Aristoteles das εἶδος als Ursache setzt. Die Ursächlichkeit der Ideen besteht bloss darin, dass die Dinge durch ihre Theilnahme an jenen ihnen ähnlich werden. Gäbe es z. B. keine Idee des Schönen, so würde kein Ding schön sein. Hätte er sie aber als wirkende Ursachen gefasst, so wäre den logisch niedrigen Arten der Ideen die ihnen anfänglich geliehene Absolutheit des Seins wieder genommen und hätte nur der logisch höchsten Idee zugeschrieben werden können, da jene als Wirkungen dieser betrachtet worden wären. Hiermit aber hätte das Werden wiederum in das Reich der Ideen Eingang gefunden, und das wäre gänzlich wider die ursprüngliche Absicht Plato's gewesen, der eben, um dem Werden zu entgehen, die Ideen aufgestellt hatte. Wenn freilich der Dialog *Sophista* echt wäre, oder wenigstens in ihm Alles die ernsthafte Meinung Plato's ausdrückte, so würde Plato dieser allerstärksten Inconsequenz nachgegeben haben. Denn in demselben heisst es: dass dem gänzlich Seienden Bewegung, Leben, Seele, Einsicht und Verstand zukommen müsse und es nicht als hehr und heilig, unbewegt, ohne Verstand dastehend gedacht werden dürfe (Soph. 248 e.). Aus den übrigen Schriften Plato's ersieht man indessen nicht, dass er ein System realer Abhängigkeit der Ideen beabsichtigt hat. Nur in der berühmten Stelle der Bücher vom Staate (Rep. 6, 508 e.) wird von der Idee des Guten erklärt, dass sie dem Erkannten, also den Ideen, das Sein ertheile. Was die Sonne, der sichtbare Sprössling des Guten, im Reiche des Sichtbaren ist, das ist die Idee des Guten in dem des Intelligiblen. Wie nun jene dem Sichtbaren Werden, Nahrung und Wachsthum verleiht, so wird von der Idee des Guten nicht bloss Erkennbarkeit dem Erkannten und dem Erkennenden die Kraft zum Erkennen, sondern auch das Sein und Wesen zu Theil. Das Gute aber ist selbst nicht das Sein, sondern noch über dem Sein durch Würde und Kraft hervorragend (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*). — Allein diese Ansicht scheint dennoch einer andern Ueberlegung ihren Ursprung zu verdanken. Bei genauerem Bedenken musste es sich nämlich ergeben, dass der Begriff des Sein nicht in dem Inhalte, dem Was der übrigen Ideen liegt. Werden nun die Ideen als absolut seiend gesetzt, so wird das Sein, welches selbst eine Idee ist, mit den andern Ideen verbunden und kann nach dem Grunde dieser Verbindung gefragt werden: warum sind alle Ideen mit der Idee des Seins verbunden, oder auch mit der Idee der Erkennbarkeit und Wahrheit? Auf diese Frage antwortet Plato: Der Grund dieser Gemeinschaft liegt in der

Idee des Guten. Denn in dem Begriffe des Guten als des an sich selbst Genügenden, aber für alles Andere Nützlichen und Wohlthuenden liegt eben deshalb der Begriff des Gemeinschaft Stiftenden. (Freilich bleibt hierbei zuletzt die Frage übrig: was denn die Idee des Seins mit der des Guten verbinde, da das Gute ebensowohl als ein wahrhaft Seiendes gedacht wird, als alle übrigen Ideen, — eine Frage, welche Plato nicht beantwortet, und die bekanntlich auch nicht zu beantworten ist, weil sie ganz falsch gestellt ist.)

Wenn also auch Plato die Idee des Guten als verursachend denkt, so liegt in diesem Verursachen weder ein Erzeugen dessen, was nicht ist, noch ein Verändern des Seienden, sondern nur der Begriff einer Verbindung der ihrem Was nach unveränderlichen Ideen; ein Werden wird dadurch nicht in das Reich der Ideen eingeführt.

Am allerwenigsten aber darf man sich verleiten lassen, die platonischen Ideen als wirkende Ursachen der vorhandenen Welt zu denken. Sie stehen zu der sinnlichen Welt in keinem andern Verhältniss als des Vorbildes, dem das Werdende nachahmt, oder an welchem es Theil hat, das es aber nicht selbst ist. Die Ideen sind auch keineswegs, wie man wohl gemeint hat, die Substanz der Dinge, d. h. das Selbständigseiende in ihnen, dem die Accidenzen inhäriren und an dem die Veränderungen vorgehen sollen. Denn ihre Annahme beruht eben auf dem Gedanken, dass zwischen dem Seienden und dem bloss Werdenden gar keine reale Gemeinschaft stattfinden kann; denn wenn das Werden in dem Seienden selbst vorgeht, so scheint in dieses selbst ein Nichtsein hineinzukommen. Daher denkt Plato das Seiende und Werdende von einander getrennt, d. h. er läugnet alle reale Gemeinschaft zwischen demselben. Die Ideen sind nicht die Ursache des Sinnlichen, noch dieses die Wirkung jener; diese Brücke zwischen beiden Welten ist gänzlich abgebrochen. Nur die einzige Verbindung zwischen beiden besteht, dass das Sinnliche ein Nachbild des Intelligiblen oder des wahrhaft Seienden ist. Dieses Verhältniss aber, dass die sinnlichen Dinge Nachbilder der Ideen sind, stammt nicht aus realer Causalität dieser, sondern hat einen andern Grund, von dem später geredet werden muss.

§ 46.

Wie nun Plato zwischen dem wahrhaft Seienden und dem bloss Werdenden, aber niemals wahrhaft Seienden, scharf unterscheidet, so macht er auch zwischen der auf jede dieser Arten sich beziehenden Erkenntniss einen scharfen Unterschied.

Nur das Seiende, das in sich Unveränderliche, ist der Gegenstand eines wirklichen Wissens. Das völlig Nichtseiende oder das Nichts ist gar kein Gegenstand des Wissens, die sinnlichen Dinge aber sind nicht ein völliges Nichts, sondern sie stehen zwischen dem Nichts und dem Seienden in der Mitte, als das, welches sowohl ist als auch nicht ist, oder von dem weder fest und bestimmt gedacht werden kann, dass es sei, noch dass es nicht sei (Rep. 5, 477 sq.); es muss also der Gegenstand einer Erkenntniss sein, in welcher auch Wissen und Nichtwissen verbunden ist. Dieses ist die Meinung (*δόξα, πίστις*). Sie ist daher dem Irrthum unterworfen, das Wissen aber irrthumsfrei. Hieraus ergiebt sich nun der wichtige Satz: wie das Sein zum Werden, so verhält sich das Wissen (*νόησις*) zur Meinung (Rep. 7, 534 a.), oder wie sich zum Werden das Sein, so verhält sich zur Meinung die Wahrheit (Tim. 29, b sq.). Die Ideen, oder das wahrhaft Seiende, werden also nur gedacht, nicht aber gesehen, oder nur mit dem Verstande, nicht mit der sinnlichen Wahrnehmung ergriffen (Rep. 6, 507 b.). Man muss daher sich gänzlich von den Augen und Ohren und so zu sagen vom ganzen Leibe frei machen und sich nur des reinen Denkens bedienen, wenn man die Wahrheit und das Seiende erfassen will (Phaedo. 65, e.).

Jede der beiden Classen der Gegenstände und der ihnen entsprechenden Erkenntnissarten wird dann noch einmal eingetheilt. Zur sinnlichen Art (*εἶδος ὁρατόν*) gehören ausser den gegebenen wirklichen Dingen noch ihre Bilder (Schatten, Abspiegelungen u. dgl.); diesen entspricht die *εἰκασία*. Zu der intelligiblen Art (*εἶδος νοητόν*) gehören ausser den Ideen noch die mathematischen Gegenstände, denen ein hypothetisches Denken (*διάνοια*) entspricht, d. h. ein Denken, welches von nicht weiter untersuchten Voraussetzungen ausgeht. Dadurch erhalten die mathematischen Begriffe ihren Platz zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen. Das Mathematische, wie Linien, Flächen, Zahlen, gehört zwar nicht zum Sinnlichen, aber es existirt nicht bloss einmal, wie eine Idee, sondern in einer unbestimmten Vielheit. (Die Frage, wie wir nach Plato zur Erkenntniss der Ideen gelangen, findet ihre Beantwortung später.)

Aus dieser Unterscheidung zwischen Wissen und Meinen ergiebt sich nun die für das Verständniss und die richtige Beurtheilung der platonischen Philosophie unentbehrliche, aber oft übersehene oder doch in ihrer Wichtigkeit abgeschwächte Folge, dass von Allem, was nicht zu den Ideen gehört, sondern worin der Begriff des Werdens, der Veränderung, also auch des Thuns und Leidens, ent-

halten ist, für Plato kein Wissen, sondern nur eine mehr oder minder wahrscheinliche Meinung existirt. In den Begriffen des Werdenden bleibt der Widerspruch, dass in ihnen Sein und Nichtsein unzertrennlich zusammen ist; nur die Ideen sind von diesem Widerspruche frei, da sie nur seiend und nicht nichtseiend sind. Nur von ihnen ist daher eine wahrhafte, deutliche Erkenntniss möglich; von allem Andern kann es nur eine undeutliche Erkenntniss geben, weil in ihm Widersprechendes zusammengeflossen ist. Ueber Alles also, was mit der wirklichen Welt, ihrer Entstehung und Bildung zusammenhängt, über Gott, Natur und Seele hat Plato kein Wissen, sondern nur Meinungen, eine undeutliche, nicht vom Widerspruche freie Erkenntniss. Darum eben schickt er im *Timaeus*, welcher seine Darstellung von der Weltbildung enthält, jenen Satz voran, dass vom Werdenden nur eine Meinung, nicht aber ein Wissen möglich sei, damit man hier nicht ein solches Wissen suchen soll. Aber trotz dieser Sorgfalt hat er dem Schicksal nicht entgehen können, dass Freunde wie Feinde den Kern seiner Philosophie in seinen Meinungen gesucht haben. Eine Versuchung, den scharfen Unterschied zwischen dem Seienden und Werdenden und dem Wissen und Meinen bei Plato zu übersehen, liegt allerdings darin, dass er an unzähligen Stellen die vorhandenen wirklichen Dinge und ihre Eigenschaften *τὰ ὄντα* nennt. In dem fast allgemein für echt platonisch gehaltenen Sophista wird sogar gesagt, Alles was ein Vermögen zu thun und zu leiden habe, sei wahrhaft, und das Seiende sei nichts Anderes als eine *δύναμις* (p. 247. 248.). Es ist daher nicht sehr zu verwundern, dass noch gegenwärtig die *ὄντως ὄντα* des Plato bald als lebendige Kräfte, bald als mit Kräften oder Vermögen ausgerüstete Substanzen von Manchen angesehen werden. Aber dann sollte man auch eingestehen, dass Plato's System nicht allein grosse Lücken hat, was seinen Ruhm als eines der ersten Denker nicht schmälert, sondern dass es eine für einen Denker unverantwortliche Confusion aufzeigt, wenn sein Urheber bald wiederholt und nachdrücklich auf jene obigen scharfen Unterschiede hinweist, bald aber das Seiende und das Werdende wieder in einen Topf wirft.

§ 47.

2. Die Physik.

Von dem, was Plato selbst als eine annehmbare Meinung über die vorhandene Welt, deren Entstehung und Beschaffenheit bezeichnet (Tim. 29, c.), möchte Folgendes am wichtigsten sein. Er selbst wusste

viel besser, als manche seiner Erklärer, dass aus dem, was er als das wahrhaft Seiende setzte, oder aus den Ideen allein die vorhandene Welt des Werdens nicht zu erklären sei. Daher sagt er: Es ist nicht genug, die beiden Gattungen des Intelligiblen und des Sichtbaren zu unterscheiden, von denen jene das Vorbild ist und sich immer auf gleiche Weise verhält, diese aber eine Nachahmung des Vorbildes, das Werdende; sondern es muss eine dritte Gattung hinzugenommen werden, freilich eine schwierige und undeutliche, welche die Aufnahme jenes Werdens ist. Denn sie nimmt immer Alles auf und hat niemals und auf keine Weise eine Gestalt, welche dem, was in sie eingeht, ähnlich wäre. Denn sie liegt für alle Natur wie eine Masse (*ἐκμαγεῖον*) da, und wird von dem, was in sie eingeht, bewegt und verschieden gestaltet und erscheint dadurch bald so, bald anders. Deshalb kann man diese Mutter des gewordenen Sichtbaren und überhaupt Wahrnehmbaren, weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Wasser nennen, noch das, was aus diesen, noch das, woraus diese geworden sind; sondern eine unsichtbare und gestaltlose Gattung, die Alles aufnimmt und auf unbegreifliche Weise an dem Intelligiblen Theil hat und schwer zu fassen ist. — Diese dritte Gattung ist die des Raumes (*χώρα*); sie nimmt kein Vergehen an, giebt Ort Allem, was ein Werden hat, ist selbst ohne Wahrnehmbarkeit nur durch einen unechten (*νόθος*) Schluss zu erfassen und kaum zu glauben; auf sie sehend, sagen wir auch träumend, es sei nothwendig, dass alles Seiende in einem Orte sei und einen Platz habe; was aber weder auf Erden noch im Himmel sei, das sei Nichts (Tim. 48 sq.).

Da nämlich die Nachbilder der Ideen etwas voraussetzen, was nach einem Vorbilde gebildet werden kann, so muss dieses als eine noch ungeformte Masse im Verhältniss zu der in ihr auszuprägenden Form gedacht werden. Es darf selbst keine Gestalt und keine Qualität haben, sondern muss der Art sein, dass es alle Qualitäten annehmen und ihnen Ort und Raum gewähren kann; es darf aber weder als wahrhaft seiend, noch als ein absolutes Nichts gedacht werden. Plato verwirft hier die älteste ionische Auffassung vom Elemente und hält sich an das *ἄπειρον* des Anaximander, genauer an das Unbegrenzte der Pythagoreer im Gegensatze zu dem Begrenzenden, weicht aber darin von diesen Vorgängern ab, dass er dieses Unbestimmte nicht als absolut Seiendes setzt. In seiner Beschreibung dieser dritten Gattung, welche fähig ist, die Nachbilder der Ideen aufzunehmen, liegen die Hauptmerkmale des späteren Begriffs der Materie (*ὕλη*), obgleich er selbst diesen Ausdruck nicht

gebraucht. Das zwischen dem Nichts und dem wahrhaft Seienden Liegende ist das Mögliche, welches noch nichts ist, aber Alles werden kann, die blosse Masse im Gegensatz gegen die Form. Wenn er diese Gattung geradezu den Raum nennt, welcher den Nachbildern der Ideen Ort und Platz gewährt, so scheint er allerdings die sichtbaren Dinge nur als gestalteten Raum zu denken. Will man ihm aber nicht diesen, uns allerdings sehr sonderbar erscheinenden Gedanken zuschreiben, so liegt wenigstens das darin, dass er dieses Etwas räumlich ausgedehnt gedacht hat. Aber man erinnere sich, wie nahe noch Des Cartes daran ist, die Materie als blossen Raum zu denken. Diese platonische Materie darf man nun aber nicht als eine Substanz denken, oder als ein anderes wahrhaft Seiendes, welches neben und ausser den Ideen wahrhaft wäre. Denn wenn ihm die sichtbaren Nachbilder der Ideen nicht für wahrhaft seiend gelten, so kann das, was die blosse Möglichkeit dieser Nachbilder repräsentirt, noch viel weniger wahrhaft sein. Wer bei ihm die spätere absolute Position der Materie, wie sie sich etwa bei den Stoikern findet, sehen wollte, müsste seine starken Worte, mit denen er diesen vor einem wahrhaft wachenden Denken unhaltbaren Ungedanken schildert, ganz vergessen haben und es nicht beachten, dass Plato sich selbst wie ein Träumender vorkommt, indem er davon redet (Tim. 52, b.). Man darf hier also gar kein Wissen, kein deutliches, folgerichtiges Denken suchen und gar nicht fragen, wie es möglich sei, von diesem μὴ ὄν dennoch wie von einem ὄν zu reden.

In dem bisher Angeführten ist zwar der Begriff der Materie aufgestellt, der es vorstellig machen soll, wie die Nachbilder der Ideen möglich sind; aber ein Grund des Werdens, der Veränderung liegt darin noch nicht angegeben. Daher fährt Plato fort, diese „Amme“ des Werdens als etwas Ungeordnetes zu beschreiben, welches zuerst die Gestalten der Erde und Luft empfangen habe und wässrig und feurig geworden und von den Zuständen afficirt sei, welche aus diesen Gestalten folgen und daher als mannigfaltig erscheine. Aber, sagt er, weil diese Mutter oder Amme alles Werdens nicht von gleichartigen und gleich schweren Kräften erfüllt sei, so sei sie auf unordentliche Weise von jenen Dingen erschüttert und habe, selbst in Bewegung gesetzt, jene wiederum erschüttert (Tim. 52.). Woher nun aber und wie diese elementaren Formen in die Materie eintreten, wie die Materie diese Formen wieder erschüttern kann u. s. w., danach zu fragen, würde man dem Plato grosses Unrecht thun; denn er macht hier sein Wort wahr, wie ein Träumender zu reden. —

Aus dieser Vorstellung vom Entstehen der vorhandenen Welt ergiebt sich also dreierlei, was in ihr zu unterscheiden ist; 1) die entstehenden Dinge selbst; 2) das, worin sie entstehen (die Materie) und 3) das, wonach sie gebildet werden (die Ideen). Diese logischen Unterschiede werden schon bei Plato zu einem realen Unterschiede und noch mehr bei Aristoteles, bei welchem sie als Form, Materie und das aus beiden zusammengesetzte Ding auftreten, und der sich, wie unten gezeigt werden wird, mit der Frage abmüht, in wiefern und wieweit jedem von diesen dreien das Sein zukomme. Diesen drei Unterschieden entsprechen bei Plato nun auch drei verschiedene Grade der Erkenntniss. Die Ideen werden durch den Verstand, die Dinge durch die mit Wahrnehmung verbundene Meinung, die Materie endlich durch einen unechten Schluss aufgefasst. Der Begriff der Materie endlich, welcher bei Plato noch mit der Räumlichkeit zusammenzufallen scheint, wird bei seinen Nachfolgern, Aristoteles und Plotinus, consequenter Weise auch von dieser Bestimmtheit gereinigt und als das an sich absolut Unbestimmte gefasst, wenn sie auch unwillkürlich die Räumlichkeit der Dinge von der Materie ableiten. —

Aus dieser Materie und den in ihr abzubildenden Ideen aber ist die vorhandene Welt allein nicht zu erklären; denn es fehlt noch an einer Ursache, auf welche die in der vorhandenen Welt gegebene Schönheit und Zweckmässigkeit zurückgeführt werden kann. Daher erzählt Plato weiter: Der ganze Himmel, oder die ganze Welt, ist nicht von Ewigkeit her gewesen, ohne einen Anfang des Werdens zu haben, sondern er ist geworden. Denn das Sichtbare und Greifbare und Körperliche und alles dergleichen ist wahrnehmbar, das Wahrnehmbare aber ist ein Gewordenes; dieses aber muss nothwendig durch eine Ursache geworden sein. Den Schöpfer (*ποιητής*) und Vater dieses All zu finden, ist aber schwer, und wenn man ihn gefunden hat, ist es unmöglich, ihn für Alle auszusprechen. Wenn aber diese Welt schön ist und ihr Werkmeister gut, so hat er bei der Bildung derselben auf das Beständige und das sich gleich Bleibende und Ewige als Muster derselben und nicht auf das Gewordene geschaut. Die Ursache also, um welcher Willen der Ordner des All es geordnet hat, ist die, dass er gut war; der Gute aber hat niemals in Bezug auf irgend etwas Neid. Da also der Gott wollte, dass alles gut sei und nach Möglichkeit nicht schlecht, und er wahrnahm, dass alles Sichtbare keine Ruhe hatte, sondern unordentlich sich bewegte, so führte er es aus der Unordnung zur Ordnung, indem er glaubte, dass dieses auf jede Weise besser sei,

als jenes. Denn dem Besten war und ist es recht, nichts anderes zu thun als das Schönste. Als er nun nachdachte, fand er, dass in dem seiner Natur nach Sichtbaren kein unvernünftiges Geschöpf schöner sei, als das vernünftige, dass aber der Verstand (*νοῦς*) niemandem ohne Seele zu Theil werden könne. Um solcher Ueberlegung willen setzte er den Verstand in die Seele, die Seele aber in den Körper und bildete so das Ganze, damit er das schönste und beste Werk vollende. Daher muss man nach der annehmbaren Rede sagen, dass diese Welt ein beseeltes, vernünftiges Wesen und in Wahrheit durch die Vorsehung Gottes geworden sei (Tim. 28 sq.).

Dieser Ansicht gemäss stellt nun Plato die Weltbildung im Ganzen und Einzelnen unter den Gesichtspunct der Teleologie und betrachtet Alles nach der Zweckursache, wie er schon im Phaeodo (p. 97 c.) sagte: Wenn jemand die Ursache eines jeden finden will, so muss er finden, wie es für dasselbe am besten ist, sich zu verhalten oder etwas zu erleiden oder zu thun. Hieraus ergiebt sich denn auch folgerichtig die Ansicht, dass das Unvollkommene im Vollkommenen, das Einzelne im Ganzen seinen Zweck findet. — Aber es kann Alles nur möglichst gut, nicht vollkommen gut eingerichtet werden (Tim. p. 29 e.). Denn nur das Seiende ist vollkommen gut, im Werdenden liegt nothwendig der Grund des Schlechten. Das war ja ein Hauptgrund, weshalb Plato mit seinem Wissen in das Reich des Seienden sich flüchtete, dass in der vorhandenen Welt erfahrungsmässig das Schlechte mit dem Guten sich unzertrennlich vereinigt findet. Das viele Schöne ist nicht vollkommen schön, sondern auch hässlich, das viele Gerechte ist mit Ungerechtem vermischt u. s. w. Die ungeordneten Begierden, die Quellen des schlechten Handelns, haben ihren Sitz im sterblichen, materiellen Theile der Seele. Ausserdem aber wird sich bei Plato der Werth des Gewussten, Wahrhaften, also der Ideen zu dem des bloss Gemeinten, des Werdenden, wie der Werth der Wahrheit zu dem der Meinung verhalten haben. Daher ist das Reich der Ideen das der Wahrheit, des Guten, Schönen, Vollkommnen; der gegebenen Welt des Werdens aber ist nothwendig das Schlechte beigemischt. Demzufolge werden auch zwei Gattungen der Ursachen unterschieden: das Nothwendige und das Göttliche. Die Nothwendigkeit wird zwar von dem Göttlichen, dem *νοῦς*, besiegt und so Ordnung und Schönheit in die Welt gebracht, aber die Nothwendigkeit kann aus der werdenden Welt nie völlig ausgemerzt werden. Deshalb ist es nothwendig, dass in der sterblichen Natur und in dieser Welt immer

etwas dem Guten Entgegenstehendes vorhanden ist (Tim. 47 e. Theaet. 176 a.).

Plato erzählt daher weiter, dass der höchste Gott, der Vater des All, der als gut nur die Ursache des Guten, nicht des Schlechten sein kann (Rep. 2, 379 c.), nur das Unsterbliche geschaffen, die Schöpfung des Sterblichen aber den niedern Göttern überlassen habe, er habe ihnen nur das Unsterbliche dargereicht; sie hätten die sterblichen Leiber und was dazu gehört erschaffen. Der Grund aber, weshalb Gott wollte, dass auch Sterbliches und nicht bloss Unsterbliches sei, lag darin, dass die Welt sonst unvollendet sein würde, wenn sie nicht alle möglichen Arten und Wesen hätte (Tim. 39 sq.).

Hier liegt der erste Ansatz zu den später viel verwertheten Meinungen, dass der höchste Gott nicht mit der Materie in unmittelbare Berührung kommen dürfe (z. B. auch bei den christlichen Gnostikern), und dass zur Vollkommenheit der Welt die volle Stufenreihe der möglichen Formen oder Wesen gehöre; ein viel zur Theodicee gebrauchtes Argument. Ueberhaupt kehrt dieser platonische Gegensatz zwischen einem Princip des Vollkommenen und Guten und einem Princip des Schlechten in den ästhetischen Ansichten von der Welt in bald stärkeren, bald gemilderteren Formen wieder. Während z. B. einige die Materie zu einer bösen Substanz machen, verlegt Leibniz das Princip der Negativität oder des Unvollkommnen in die Region der ewigen Wahrheiten; der Pantheismus aber schiebt es in die Gottheit selbst hinein. —

§ 48.

Damit aber diese Welt die möglichst beste sei, muss sie, wie schon bemerkt, vor allem vernünftig sein, und, da die Vernunft nur in einer Seele wohnen kann, eine Seele des Ganzen haben. Diese Weltseele wird von Gott aus drei Naturen gebildet: dem ungetheilten und sich gleich bleibenden Wesen, der getheilten, auf die Körper sich beziehenden Natur und der seienden Natur. Die getheilte Natur oder die des Andern (*τὴν θατέρου φύσιν*) musste Gott mit Gewalt mit dem sich gleich Bleibenden zusammenmischen, da sie schwer zu mischen ist. Aus diesen drei Wesen bildete Gott Eine Idee (Beschaffenheit) und machte aus dreien eins. Er setzte sie sodann in die Mitte, dehnte sie aber auch in der Weise durch das Ganze aus, dass sie auch den Leib (die körperliche Welt) von Aussen umgab. Indem endlich diese Weltseele in eine kreisförmige Bewegung versetzt wird, stösst sie in ihrem Umschwunge auf die ver-

schiedenen Gegenstände der Welt und wird von ihnen bewegt. Hierdurch wird ihre Erkenntniss von Allem, was in der Welt ist, bewirkt (Tim. 35 sq.).

Abgesehen von dem Phantastischen in diesen Vorstellungen, stammen die Grundbestimmungen über die Weltseele aus Plato's Ansicht von der menschlichen Erkenntniss. Wie in der menschlichen Seele Wissen und Meinung sind, jenes sich auf das Seiende oder das sich gleich Bleibende, diese sich auf das Werdende oder das sich Verändernde bezieht, so findet sich derselbe Unterschied auch in der Seele des Ganzen; und da ferner nach dem alten Satze Gleiches von Gleichem erkannt wird, so muss in der Seele das Erkennende dem Erkannten gleich sein, oder sie muss aus den beiden Naturen des *ταὐτον* und des *ἕτερον* bestehen, d. h. des sich gleich bleibenden Seienden und des Veränderlichen, da diese die beiden allein möglichen Objecte des Erkennens überhaupt sind.

Dass dieser Unterschied bei der menschlichen Seele sich auch findet, ist danach selbstverständlich, nur wird hier die Zweitheilung zu einer Dreitheilung. Der unsterbliche, göttliche Theil der Seele (*νοῦς, τὸ λογιστικόν*) wird von den Untergöttern in den Kopf gesetzt, dessen Kugelgestalt ein Abbild der kugelförmigen Welt ist. Um nun das Göttliche nicht zu verunreinigen, setzen sie den sterblichen, nicht vernünftigen Theil der Seele (*τὸ ἄλογον*) durch den Hals vom Kopf getrennt in den Rumpf des Leibes. Diese beiden Theile entsprechen offenbar der Natur des sich gleich Bleibenden und der des sich Verändernden in der Weltseele, und wie Plato die ewigen, sich selbst gleich bleibenden Ideen von dem Veränderlichen der sichtbaren Welt scharf schied, so trennt er auch in der Seele diese beiden Naturen durch ihre örtliche Stellung im Leibe, damit das Göttliche nicht vom Werdenden verunreinigt wird. Weil aber in diesem sterblichen, nicht vernünftigen Theile der Seele sich wieder der Unterschied des Bessern und Schlechtern bemerklich macht, so trennen die Götter diese beiden Theile des Sterblichen wiederum durch das Zwerchfell; oberhalb desselben setzen sie den *θυμός*, die energische, zornige Erregung, unterhalb aber *τὸ ἐπιθυμητικόν*, oder den Theil, in welchem die Begierden ihren Sitz haben. Diese widerstreben der Vernunft, der *θυμός* aber, der in der Mitte steht, kann sowohl ein Bundesgenosse der Vernunft als der Begierden werden (Tim. 69 c.).

Uebrigens sucht Plato diese Dreitheilung der Seele auch auf eine mehr wissenschaftliche Weise zu begründen. Er stützt sich auf den Satz, dass ein und dasselbe in derselben Hinsicht und in Bezug

auf ein und dasselbe nicht Entgegengesetztes thun oder leiden kann. Daher kann dasjenige in der Seele, was einer Begierde zu folgen antreibt, und das was daran hindert, nicht ein und dasselbe sein. Das Verhindernde aber stammt aus der vernünftigen Ueberlegung, das Antreibende aus den Begierden; daher muss ein Unterschied zwischen dem Vernünftigen und dem Begehrlichen in der Seele gemacht werden. Zwischen diesen beiden steht das Zornige und Muthige. Denn man erfährt in sich, dass der Zorn zuweilen wider die Begierden kämpft, und, wenn sie uns wider die Vernunft Gewalt anthun, gegen sie unwillig wird. So ist der Zorn oder Muth ein Kampfgenosse der Vernunft. Man bemerkt aber nicht, wenigstens nicht in edlern, durch schlechte Erziehung nicht verdorbenen Gemüthern, dass er mit den Begierden sich wider die Vernunft verbindet. Deshalb ist der Muth nicht dasselbe mit dem begehrlichen Theile der Seele, aber auch nicht mit dem vernünftigen; denn er zeigt sich schon bei den Kindern, ehe sie Vernunft haben, ja auch bei den Thieren (Rep. 4, 436 sq.).

Man sieht hier die ersten Spuren desjenigen psychologischen Räsonnements, wie es bis in unsre Tage hinein für Wissenschaft gegolten hat. Die einander ähnlichen psychologischen Erscheinungen werden auf allgemeine Begriffe gebracht und der Inhalt dieser, z. B. Vernunft, Begierde, Sinn, wird als eine reale Kraft oder als ein Vermögen gedacht, welches jene Erscheinungen hervorbringt. Das einander in der Seele Widerstreitende aber kann nicht derselben Ursache entspringen; daher verschiedene Seelenvermögen, oder auch gar Theile der Seele. Insbesondere aber liegt in der Stellung des *θυμός* zwischen Vernunft und Begierde der Anfang der gewöhnlichen Vorstellung von der Wahlfreiheit. Denn nach dieser steht der Wille (dessen Begriff sich aus dem des *θυμός* entwickelt hat), später das Ich, auch zwischen der Vernunft (dem Guten) und der Begierde (dem Schlechten, Bösen, der Sinnlichkeit) in der Mitte und schlägt sich bald auf die eine, bald auf die andere Seite, — eine Vorstellung, welche für die wissenschaftliche Erkenntniss der seelischen Vorgänge gerade soviel Werth hat, als jene platonische.

Der *νοῦς*, oder der die Wahrheit, das Seiende, erkennende Theil der Seele ist unsterblich, weil er mit dem Erkannten gleicher Natur ist. Sonst wird die Unsterblichkeit der Seele auch daraus bewiesen, dass sie das Princip der Bewegung und als solches auch immer bewegend und daher immer lebend ist. Das Leben liegt also in ihrem Begriffe; sie kann nicht als nicht lebend gedacht werden

(Phaedr. 245 c.). Ist sie aber ihrer Natur nach unsterblich, so kann sie nicht mit dem Leibe entstanden sein, sondern muss vor ihm präexistirt haben. In dieser Präexistenz schaut sie (als reiner νοῦς) das Wesen der Welt, das wahrhaft Seiende, die Ideen (Phaedo. 76, c.) Wenn sie aber mit dem Leibe verbunden wird, so wird sie zunächst in das Werden des Leibes mit hineingezogen, bis sie aus diesem Tumulte erwacht, (wenn nämlich richtige Erziehung hinzukommt), und sich dessen zu erinnern anfängt, was sie in ihrem vorzeitlichen Zustande geschaut hat. Die Erkenntniss ist also ein sich wieder Erinnern an die Ideen. (Hier liegt der Anfang der spätern Meinungen von den angebornen Ideen und überhaupt der Vorstellung, dass das eigentliche Was der Seele das Denken sei.) Diese Meinung scheint sich bei Plato darauf zu stützen, dass man jede Idee schon vorher erkannt haben muss, ehe man ihr sinnliches Nachbild mit ihr vergleichen und das Mangelhafte des Sinnlichen bemerken kann (Phaedo. 72. sq.). Im Meno will Sokrates den Satz, dass die Erkenntniss ein Sich-Erinnern sei, factisch dadurch beweisen, dass er aus einem Sklaven, welcher keine Geometrie gelernt hat, einen geometrischen Satz herauskatechisirt, ohne ihn etwas zu lehren (die s. g. sokratische Methode). Die Begriffe von den Ideen werden also nicht etwa erst durch das inductorische und überhaupt dialektische Verfahren in der Seele als etwas Neues gebildet, sondern sie liegen schon in derselben, nur durch die sinnliche Wahrnehmung verhüllt, und werden durch das philosophische Denken nur von jener Verhüllung gereinigt. (Uebrigens ist wohl zu beachten, dass diese Lehre nur zu den annehmlichen Meinungen gehört, über welche Plato nichts Festes behaupten will (Men. 86, b.).

Hieran schliesst sich nun folgerichtig die Ansicht, dass das leibliche Leben, weil es der Erkenntniss der Ideen und überhaupt dem Guten hinderlich ist, an sich unvollkommen sogar ein Uebel, (Phaed. 66, b.), und der Leib der Kerker oder das Grab der Seele ist (ib. 67, d. Gorg. 493, a.). Wird sie aber aus demselben befreit, so kehrt sie ihrer Natur nach sofort zur wahren Erkenntniss zurück. — Diese platonischen Meinungen sind von ganz besonders grossem Einflusse auf spätere religiöse, ethische, psychologische und pädagogische Ansichten gewesen. Die Seele ist an sich gut, das Böse stammt aus der Sinnlichkeit; mit dem Leibe schwindet alle Unvollkommenheit, die Sinnlichkeit muss daher ertödtet werden; in der Seele liegen alle übersinnlichen Wahrheiten schon dem Keime oder der Anlage nach und brauchen bloss hervorgehoben zu werden u. s. f.

Nach diesem Allen ist also die Seele das Denkende in uns, und nicht etwa etwas Körperliches oder nur die Form, d. h. das wirkliche Leben des lebendigen Körpers, sondern ein vom Körper dem Sein nach verschiedenes Wesen. Sie ist aber auch nicht etwa eine Idee, sondern nur den Ideen ähnlich und verwandt (Phaed. 79 d.). Indessen wird nicht jede, sondern nur die reine Seele bei der Trennung vom Körper von allem Körperlichen frei. Die unreine Seele, welche während des Lebens das Körperliche geliebt hat und von den Lüsten und Begierden bezaubert gewesen ist, behält das Schwere und Irdische und Sichtbare des Körpers und will daher nicht in das Reich des Unsichtbaren (l. c. 81, 6 sq.). Hierin liegt angedeutet, dass Plato die Seele nicht bloss als theoretisches Denken oder bloss theoretischen *νοῦς* denkt, sondern sie den erworbenen sittlichen oder unsittlichen Charakter auch nach dem Tode beibehalten lässt, weshalb er auch oft genug von einem Gerichte über dieselbe nach dem Tode redet. Diese Ansicht konnte er aber um so leichter festhalten, weil bei ihm, wie sich später zeigen wird, noch die sokratische Meinung zurückbleibt, dass die erste und vornehmste Bedingung der Tugend die Weisheit (*σοφία, φρόνησις*), das Erkennen der Wahrheit ist, beides also, Erkenntniss und Tugend, unzertrennlich verwachsen ist. —

§ 49.

In diesem Zusammenhange der platonischen Gedanken tritt die Gottheit zuerst bei der Lehre von der Weltbildung auf und auch hier nur aus teleologischen Gründen. Weder die ewig seienden Ideen, noch die Materie, noch das Begrenztwerden dieser letzteren setzt bei Plato ein Wirken der Gottheit voraus. Erst da, wo nach der Ursache des Schönen und Zweckmässigen und der Vollkommenheit der vorhandenen Welt gefragt wird, recurrirt er auf den guten Gott, welcher auf die Ideen, als die Musterbilder, schaut, um danach die Welt möglichst gut zu bilden.

Indessen hat man gewöhnlich geglaubt, dass Plato schon in seiner Ideenlehre oder in seiner Wissenschaft den Gottesbegriff habe. Einige haben auf seine Aussage hingewiesen, dass Gott die Ideen gemacht habe (Rep. 10, 597 b. sq.). Allein diese bekannte Stelle ist offenbar zu populär gehalten, als dass man daraus einen sichern Schluss ziehen könnte. Würde man diese Aussage streng nehmen, so würden danach die Ideen zu dem Gewordenen gehören, was der ganzen Lehre Plato's offenbar widerspricht. Mit mehr Grund haben Andere gemeint, dass Plato seinen höchsten Gott mit der Idee des

Guten identificire. In der schon angeführten Stelle der Republik (6, 518 e.) lässt er nicht allein dem Erkennbaren das Erkanntwerden und dem Erkennenden die Kraft des Erkennens, sondern auch dem Intelligiblen oder den Ideen das Sein von der Idee des Guten verleihen. Und weiterhin heisst es: Die Idee des Guten ist im Intelligiblen das Letzte und kaum zu schauen; sie ist für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen, die Herrin im Intelligiblen, welche Wahrheit und Verstand verleiht (Rep. 7, 517 b. sq.). Mit der Seele muss man vom Werdenden wegstreben, bis sie das Seiende und das Glänzendste des Seienden (die Idee des Guten) schauen kann (l. c. 518 c.). Ueberragt also die Idee des Guten an Würde und Kraft alles Andere, verleiht sie den übrigen Ideen Sein und Wesenheit, stammt von ihr Wahrheit und Erkenntniss, ist sie das Höchste im Reiche des wahrhaft Seienden, so scheint allerdings kaum etwas näher zu liegen, als in ihr den Gott zu sehen, welcher nach Plato die Ursache des Guten ist. Aber dennoch würde man Plato auf diese Weise unrichtig erklären. Schon der Umstand muss daran irre machen, dass Plato in jenem ganzen Zusammenhange den Gott gar nicht nennt, wie man doch erwarten müsste, wenn ihm die Idee des Guten mit der Gottheit zusammen fiele. Was aber die Hauptsache ist, so ist im Reiche der Ideen bei Plato für den Gott gar kein Platz. Denn die Ideen sind ihm nicht wirklich eine Welt, in welcher wirklich etwas geschähe und durch Einsicht und Wollen etwas hervorgebracht würde; sonst würde das Werden wieder im Reiche der Ideen Eingang finden. Im *Timaeus* denkt Plato seinen Gott als ein persönliches, schauendes, überlegendes, wollendes Wesen. Das kann er von seiner Idee des Guten nicht sagen. Nicht weil sie will, verleiht sie den Ideen Sein und Wahrheit, und sie ist nicht die Ursache alles Richtigen und Schönen und alles Verstandes, weil sie also will, sondern das Alles sind nur logische Folgen aus ihrem Begriffe. Das Gute ist das Selbstgenugsame, das Nützende, Wohlthuende, darum folgt aus seinem Begriffe alles Richtige und Wahre; wo also eine wahre Verbindung unter den Ideen ist, da ist der Grund dieser Verbindung die Idee des Guten. In jeder Idee ist das Was, oder der Inhalt ihres Begriffs mit dem Sein verbunden, die Ursache dieser richtigen Verbindung ist das Gute. Daher ist das Gute nicht selbst das Sein; denn in dem Inhalt des Begriffs gut liegt nicht der Begriff des Seins. Es ist ihm aber an Würde und Kraft überlegen; denn der Begriff des Seins ist an sich ein gleichgültiger Begriff; mit dem Guten aber ist das Urtheil des höchsten Lobes verknüpft;

und aus dem Begriffe des Seins folgt nicht, dass etwas ist, wohl aber soll diese Folge im Begriffe des Guten liegen; denn er kann nicht gedacht werden, ohne dass etwas Anderes aus ihm folgt; daher ist es dem Sein an Kraft überlegen. Im Reiche der Ideen, des Wissens walten bei Plato nur logische Verhältnisse, Gründe und Folgen, nicht Ursachen und Wirkungen. Und wenn auch Plato diese Worte und Begriffe noch nicht reinlich auseinander zu halten vermag, so ist er doch nicht so weit von der Consequenz seines Systems abgefallen, dass er im Reiche der Ideen von einem wirklichen Machen, Schaffen, Bilden, Wollen und Bewusstsein reden sollte, sonst hätte er die beiden von ihm so sorgfältig auseinander gehaltenen Reiche des Seins und Werdens wieder ineinander laufen lassen, und er wäre damit mehr ein Schwätzer, als ein Denker. — Der Gott Plato's schaut auf die Ideen, als das Vorbild der Welt, um eine möglichst gute sichtbare Welt zu schaffen. Kann man sich denken, dass Plato seine Idee des Guten auf die andern Ideen mit dem bewussten Willen schauen lasse, eine sichtbare Welt, eine Welt des Werdens zu schaffen? Und wenn man endlich doch zugeben wird, dass Aristoteles die Ideenlehre des Plato gekannt und verstanden habe, wie will man dann dessen Hauptvorwurf gegen die platonischen Ideen begreifen, dass sie nichts nützten, weil sie nicht die wirkenden Ursachen der Dinge seien (Met. 1, 9.), wenn denn doch Plato seine Idee des Guten unter dem Namen des Gottes die Welt hätte schaffen lassen? — Plato selbst also kann die Idee des Guten nicht mit seinem Gottesbegriffe identificirt haben, so dass ihm jene Idee sein Gott gewesen wäre. Die Idee des Guten gehört zu seinem Wissen, die Gottheit aber hat bei ihm ihren Platz im Reiche des Meinens, der *δόξα* oder der *πίστις*. —

§ 50.

Die theoretischen Ansichten Plato's sind kein System, in welchem die Gedanken in durchgängigem und durchsichtigen Zusammenhange ständen. Seine Meinungen vom Werdenden, oder der wirklich vorhandenen Welt, sind zwar von seinem Wissen, den Ideen beleuchtet, aber es führt bei ihm kein nothwendiger Gedankenzusammenhang vom Sein zum Werden oder vom Wissen zum Meinen, denn sonst würde ihm sein Meinen zum Wissen geworden sein. Die gegebene Welt hängt mit dem wahrhaft Seienden nur insofern zusammen, als die Ideen in jener einen unvollkommenen Abglanz gefunden haben. Das Mittelglied, welches diese Verbindung bewirkt: der auf die Ideen

schauende und nach ihnen die Materie gestaltende Gott, gehört weder zu den Ideen noch zu der Materie, noch zu dem Gewordenen. Seine Annahme aber geschieht nicht um der Ideen, sondern um des Werdenden willen, darum gehört sein Begriff bei Plato zu seinen Meinungen, nicht zu seinem Wissen. Auf andere Weise aber konnte Plato das Seiende mit dem Werdenden nicht in Zusammenhang bringen. Da er erkannt hatte, dass das Werdende, sich selbst nicht gleich Bleibende, sich nicht ohne den Widerspruch denken lasse, dass es ebenso wohl nicht ist, als ist, und er diesen Widerspruch nicht zu lösen verstand, so konnte er die vorhandene Welt nicht als wahrhaft seiend denken. Dennoch musste etwas absolut Seiendes gesetzt werden, wenn es überhaupt ein Wissen und Erkennen giebt. Dieses Seiende, welches er in den Ideen, dem rein gedachten Was der gegebenen Dinge, zu finden glaubte, durfte aber nicht mit dem Nichtsein vermischt, also nicht als werdend, sich verändernd, als thätig und leidend, oder aus sich herausgehend und in sich Fremdes aufnehmend, gedacht werden. Das Seiende kann ebenso wenig die Ursache als die Wirkung eines Andern sein. Die Ideen des Plato stehen daher wirklich unbewegt, hehr und heilig in ewiger Ruhe, was der Dialog *Sophista* eben von dem wahrhaft Seienden läugnet. Daher musste Plato das Seiende von dem Werdenden scharf trennen, um das Seiende nicht wieder mit dem Nichtseienden zu vermischen, d. h. es ebenso wohl als ein Nichtseiendes zu denken. So lange er aber nicht in deutlichen, widerspruchsfreien Begriffen das Werdende aus dem Seienden erklären konnte, so lange musste er ein wirkliches Wissen von der Welt des Werdens läugnen. Darum ist mit der scharfen Trennung des Seienden und des Werdenden auch die des Wissens und Meinens nothwendig gesetzt. Zwischen beiden giebt es bei ihm ebenso wenig als bei Parmenides einen wirklich erkannten Zusammenhang und Uebergang. Wenn aber Plato, vom Parmenides abweichend, seine Gottheit als das beide Welten in gewisser Weise verbindende Mittelglied aufstellt, und dabei seinen Gott nicht als geworden, sondern als seiend denkt, so gehört dennoch dieses Sein Gottes aus den angeführten Gründen nicht zu dem Sein, von welchem Plato wirklich weiss, sondern es gehört zu seinen Meinungen. Welch scharfen Unterschied Plato zwischen dem Wissen und dem Meinen macht, zeigt sich besonders im Phädo (85, c.), wo er zwischen dem eigentlichen Wissen und selbst den besten und am schwersten zu widerlegenden Gründen für eine Annahme unterscheidet.

Plato ist für lange Zeit der letzte Philosoph, bei welchem sich diese scharfe Unterscheidung zwischen Wissen und Meinen durchgängig festgehalten findet, und zwar deshalb, weil bei den spätern Philosophen die Aufmerksamkeit auf die in dem Gegebenen vorhandenen Widersprüche sich verliert und man widersprechende Begriffe unbedenklicher absolut setzt. Damit geht denn auch der Unterschied zwischen den Begriffen des absoluten Seins und der blossen Wirklichkeit verloren. Während Plato von der Materie als von einem kaum glaublichen, d. h. kaum in das Meinen aufzunehmenden Begriffe redet und sie ihm wahrhaft ein *μὴ ὄν* ist, wird sie schon bei Aristoteles zu einem Seienden, das nur in gewissem Betracht noch nicht ist, von dem er aber als von einem wissenschaftlich gültigen Begriffe redet. Bei den Stoikern wird sie vollends zu dem eigentlich Seienden und behält diesen Rang bis auf Leibniz, der wieder an ihr irre wurde. Weil Plato ferner den Begriff des absolut Seienden besass, läugnet er von seinen Ideen das Thätigsein und Wirken. Der folgenden Philosophie aber wird das Wirken oder Verursachen eben zu einem Zeichen des Seienden, weil sie die Scheidewand zwischen dem Sein und Werden oder Geschehen niedergerissen hatte; das Seiende ist ihr ursprünglich ein Wirkendes. Nur Aristoteles behält soviel noch von Plato bei, dass er sein erstes Seiendes oder die erste Form als unbewegt denkt und von ihrer Wirksamkeit alles eigene Verändertwerden oder das aus sich Herausgehen fern zu halten sucht. Mit vollem Bewusstsein knüpft erst Herbart an das *ὄντως ὄν* Plato's wieder an, ohne jedoch das Was des absolut Seienden auf dieselbe Weise zu bestimmen. Denn das was Plato als seiend setzte, oder der Inhalt seiner Ideen, besteht offenbar nur aus logischen Allgemeinbegriffen, oder genauer: aus Begriffen, die aus ihren Verbindungen, in denen sie mit andern gegeben waren, losgelöst sind. Ihr Inhalt ist daher entweder ein empirisch gegebener, oder er besteht aus Verhältnissbegriffen, welche aus dem empirisch Gegebenen abstrahirt sind, oder aus ethischen und ästhetischen Musterbildern, d. h. Urtheilen über Verhältnisse, ist also in jedem Falle ein relativer, der nicht als absolut seiend gedacht werden darf. In Wahrheit ist Plato in seiner Ideenlehre nur damit beschäftigt, klare und deutliche Begriffe zu gewinnen, oder jeden Begriff rein für sich zu erkennen als das, was er besagen will, und unter diesen Begriffen logische Ordnung herzustellen. Namentlich hat er sich mit den Eintheilungen allgemeiner Begriffe beschäftigt; wie denn Aristoteles ihm zuschreibt, dass er in solchen Eintheilungen die Erkenntniss gesucht habe und Diogenes

Laertius eine Menge solcher Eintheilungen als platonische anführt (l. 3, 80 sq.). Das war für seine Zeit, in welcher durch Sokrates der erste Anfang eines geordneten Denkverfahrens gemacht war, ein preiswürdiges Unternehmen, und man kann es dem Plato nicht verdenken, wenn er über seine logischen Entdeckungen grosse Freude empfand. Aber leider glaubte er in den reinen Begriffen das Wesen (*ὀυσία*) des absolut Seienden entdeckt zu haben, weil er mit dem gemeinen Denken von der stillschweigenden Voraussetzung ausging, dass das Erkennen ein Abbilden des Seienden sei. Die Wahrheit besteht ja in der vollen Uebereinstimmung oder Identität des Denkens mit dem Sein! Der logisch richtig gebildete Begriff giebt daher an, was das Seiende ist! Noch Wolf, der Vorgänger Kant's, glaubte in den wesentlichen Merkmalen, welche einen Begriff constituiren, d. h. ohne welche er nicht gedacht werden kann, die *essentia* des Dinges selbst zu erkennen und sein Satz: *essentiae rerum sunt aeternae et immutabiles*, ist nur eine Nachwirkung Plato's. Erst durch die Ueberlegungen des theoretischen Idealismus, deren erste Spuren bei Demokrit und den Sophisten nachgewiesen sind, und die ihre Ausbildung erst in der neuern Philosophie gefunden haben, ist jene alte unbedenkliche Voraussetzung zum Weichen gebracht, dass unsere Begriffe wirkliche Abbilder dessen sind, was wahrhaft ist. Der nachfichtesche s. g. absolute Idealismus aber schliesst sich insofern an Plato an, als er das Allgemeine als das wahrhaft Seiende setzt, weicht aber sofort dadurch wieder von ihm ab, dass er annimmt, das Allgemeine erzeuge das Besondere und rechnet sich diese Abweichung als eine grosse Verbesserung zum Ruhme an. — Uebrigens ist Plato selbst von allem theoretischen Idealismus weit entfernt, wenn auch die Wörter Idealismus, Idealist u. dgl. auf Veranlassung seiner Ideenlehre gebildet sind. Seine Ideen sind nicht ein Denkendes oder ein Denken, sondern sie sind die seienden realen Gegenstände des Denkens, die weder durch ein göttliches noch durch ein menschliches Denken verursacht sind. Wohl aber ist Plato derjenige Philosoph, welcher im Alterthum dem praktischen Idealismus am nächsten gekommen ist. Die ersten wirklichen Ansätze zum eigentlichen Idealismus werden wir erst bei Plotinus finden, welcher den *νοῦς*, d. h. das Denken der Ideen, als das wahrhaft Seiende setzt.

§ 51.
C. Die Ethik.

Weder wegen seiner Ideenlehre, noch wegen seiner Physik würde Plato in dem Maasse, wie es geschehen ist, die bewundernde

Hochachtung aller Zeiten auf sich gezogen haben, wenn nicht seine edle sittliche Gesinnung ihren Glanz über seine ganze Philosophie ausgegossen hätte.

Indem er den Sokrates zum Interpreten seiner ethischen Ansichten macht, documentirt er schon, dass er in der Verwerfung des Lebens nach der blossen Begierde und im Streben, sein Zeitalter zu einer edleren Lebensansicht und dadurch zu einer tugendhafteren Lebensführung zu erheben, sich mit demselben eins weiss. Er übertrifft aber jenen nicht allein in dem grossartigen Ausbau der ethischen Wissenschaften, sondern, wie es scheint, auch an eigner sittlicher Wärme. Jedoch gelingt es ihm ebenso wenig, wie seinem Lehrer, die formalen ethischen Begriffe, welche den allgemeinen wissenschaftlichen Standpunkt der Ethik bezeichnen, zu grösserer Klarheit und Bestimmtheit zu bringen. Da aber selbst bis jetzt nur wenigen Philosophen es gelungen ist, darin Besseres zu leisten, so würde man den ersten Begründern der ethischen Wissenschaft grosses Unrecht thun, wenn man ihnen daraus einen Vorwurf machen wollte.

Wenn die Ethik im Allgemeinen die Wissenschaft von den Urtheilen über den Werth des Wollens und Handelns ist und ihr principieller Zweck dahin geht, zu bewirken, dass man richtig darüber urtheile, so hat schon Plato diesen Zweck richtig erfasst. Weit abweichend von der namentlich in neuern Zeiten viel verbreiteten Meinung, als ob die Ethik eine Erzählung des Weges wäre, auf welchem der Mensch gut wird, sieht er als ihr erstes Geschäft an, das Musterbild (*παράδειγμα*) des sittlichen Verhaltens aufzustellen, ohne alle Frage, wie es möglich sei, sittlich gut zu werden (Rep. 5, 472 d. sq.); eine Unterscheidung zweier heterogener Fragen, deren spätere Vernachlässigung viel Verwirrung in die Ethik gebracht hat. Daher sieht man ihn überall in seinen ethischen Untersuchungen zunächst mit den Fragen beschäftigt: was löblich und schändlich, schön und hässlich, gut und schlecht, gerecht und ungerecht, was Tugend und Weisheit, was nützlich und schädlich u. s. f. sei. Allein eben diese allgemeinen Begriffe, welche ein Lob oder einen Tadel ausdrücken, weiss er noch nicht in festen Bestimmungen zu sondern; sie fahren ihm noch durcheinander. Es ist dies aber bei einem Philosophen kaum anders zu erwarten, der noch keine mannigfaltige Versuche ethischer Wissenschaft vorfindet, sondern sich selbst erst aus der ethischen Empirie emporarbeiten muss. Und nur das erregt gerechte Bewunderung, dass Plato gleich anfangs einen so hohen Standpunkt gewinnt, dass auch die besten seiner Nachfolger Mühe

haben, sich auf demselben zu erhalten, die meisten aber wieder darunter herabsinken.

In der sittlichen Empirie aber sondern sich noch nicht diejenigen Urtheile, welche ein absolutes Lob über das Wollen und Handeln ausdrücken, reinlich und genau von denen, welche das Wollen nur relativ, d. h. in Bezug auf ein anderes Wollen loben. Die Erfahrung lehrt, dass die Menschen zunächst vorwiegend das Angenehme, Lust Erregende, Nützliche, einem Zweck Angemessene, eine Begierde Befriedigende, sinnlich Schöne, Reizende, Liebliche, u. s. w. mit Prädicaten bezeichnen, welche ein Lob ausdrücken; dieses Alles ist ihnen zunächst das Gute. Das eigentlich sittlich Gute, das absolut Löbliche, aber tritt erst allmälig und sporadisch unter jenem Löblichen hervor, sondert sich aber nicht deutlich davon als eine heterogene Klasse des Löblichen ab, sondern wird zunächst auch als ein Angenehmes, Nützliches u. dgl. betrachtet. Der ganze, in eine verworrene Einheit zusammengeflossene Complex alles dieses Löblichen wird dann in dem Begriffe der Eudämonie zusammengefasst und diese als der letzte Zweck alles Wollens und Handelns, oder als das höchste Gut aufgestellt. Dieses Wort Eudämonie aber selbst zeigt schon an, dass dieses höchste Gut, mag es auch noch so sehr mit absolut löblichem Inhalt erfüllt sein, immer in einem Wohlgefühl und Wohlbefinden des Handelnden selbst gefunden wird. Hierbei wird also das Ideal des Wollens nicht lediglich und allein von einem objectiven, unparteiischen, von allem Wollen selbst unabhängigen Urtheile über den Werth des Wollens bestimmt, sondern das Wollen selbst, welches eine allseitige und dauernde Befriedigung der menschlichen Strebungen im Auge hat, ist der Richter über das Wollen und Handeln und beurtheilt die Handlungen und Gesinnungen danach, ob sie seinem Zwecke angemessen sind oder nicht.

Ueber diese Verwirrung kommt nun auch Plato nicht hinaus, so sehr er auch manche Ansätze dazu macht. Dies zeigt sich nicht allein in seinen verschiedenen Versuchen, die Begriffe des Schönen und Guten u. s. f. zu definiren, sondern auch in der Anlage seiner reifsten und schönsten Schrift über die Republik oder den Staat, die aber im Grunde eine Untersuchung über die *δικαιοσύνη*, d. h. über die vollendete Sittlichkeit ist.

§ 52.

Der Begriff des Schönen (*καλόν*) hat einen grösseren Umfang, als im jetzigen Sprachgebrauche üblich ist, und bezeichnet das an

sich Löbliche und Wohlgefallende überhaupt; auch liegt darin an sich keine Rücksicht auf die Befriedigung eines Begehrens oder Strebens. Daher thut der Philosoph das Schöne aus keiner anderen Rücksicht, als weil es schön ist, während der Nichtphilosoph z. B. mässig aus Unmässigkeit und tapfer aus Furcht ist (Phaed. 68, d.). Dennoch aber weiss Plato die Frage, weshalb etwas schön sei, nicht anders zu beantworten, als weil es angenehm, nützlich oder gut sei (Gorg. 474. sq.). Freilich soll nicht alles Angenehme schön sein, sondern nur die nützliche Lust und nicht alles Nützliche schön, sondern nur das zu einem Guten Nützliche. Das Gute selbst aber läuft wieder, wie später sich ergeben wird, auf das Fördernde, Erspriessliche, also Nützliche hinaus. Und wenn auch hie und da das absolute Lob hervorbrechen will, dass etwas an sich schön ist, ohne ein Gut zu sein, so wird dennoch dieses Urtheil sofort wieder in das relative des Nützlichen umgebogen. So wird z. B. dargestellt, dass der Tapfere, welcher in der Schlacht seinem Kampfgenossen beispringt, auch wenn er dadurch Verwundung oder Tod, also ein Uebel (*κακόν*) erleiden sollte, ihm also etwas Gutes nicht daraus erwächst, doch schön handle. Aber dennoch soll wieder das Handeln des Tapferen darum schön sein, weil die Feigheit allgemein für ein Uebel gehalten wird; das Gegentheil also der Tapferkeit ist ein *κακόν*, sie selbt folglich ein *ἀγαθόν* (Alcib. I, p. 115 sq.). Dieser Ausspruch würde völlig richtig, aber nur eine Tautologie sein, wenn man hier unter dem *ἀγαθόν* das absolut Löbliche, das sittlich Gute verstehen dürfte. Allein das Lob, welches im Begriffe des Guten liegt, bezieht sich ursprünglich, und auch bei Plato, nur auf die Tauglichkeit, ein Streben oder Wollen zu befriedigen, oder auch auf den Zustand des Befriedigtseins. Daher wird das Gutsein nicht bloss von den Handlungen, sondern ebenso wohl von den Objecten des Begehrens ausgesagt. Alle verlangen nach dem Guten (*τὰ ἀγαθά* Rep. 439 a.). Das Wollen geht also von Natur immer auf das Gute und niemand ist freiwillig schlecht; d. h. aber nicht: mit seinem freien Willen erstrebt der Mensch immer nur das sittlich Gute, sondern er begehrt mit seinem eignen Willen immer nur das, was ihm eine Befriedigung seines Strebens, ein Wohl verschafft. Dennoch ist wiederum die Schlechtigkeit der Seele, wie Ungerechtigkeit und Feigheit das Hässlichste, und also auch die Güte der Seele, welche im Gegentheile jener Untugenden bestehen wird, das Schönste, und jenes muss am meisten geflohen, dieses aber erstrebt werden (Gorg. 477, 6), so dass die wahre Befriedigung des Wollens nur im sittlich Guten liegt; wie

denn auch der Timäus nur das Schöne für das Gute erklärt (87, c.). Der Zweck aller Handlungen ist hienach das Gute und seinetwegen muss man alles Andere thun (Gorg. p. 500.). Es ist somit der letzte Zweck aller Handlungen und darum an sich selbst genügend und keines Andern bedürftig. Wer es besitzt, bedarf nichts ausser ihm, sondern hat das Genügende am vollkommensten (Phileb. p. 60.), d. h. sein Streben ist völlig befriedigt.

Dasselbe Resultat ergiebt sich namentlich auch aus den Büchern vom Staate. Nachdem Sokrates dort dem Thrasymachus bewiesen hat, dass dessen Behauptung, die Gerechtigkeit sei ein fremdes Gut, falsch sei, vielmehr der Gerechte glückselig, die Gerechtigkeit also nützlicher sei, als die Ungerechtigkeit (p. 354 a.), sind allerdings die Mitredenden Glauko und Adimantus mit diesem Resultat nicht zufrieden, sondern wollen bewiesen sehen, dass die Gerechtigkeit um ihrer selbst und nicht um ihrer Folgen willen gelobt werden müsse, einerlei, ob sie Ehre, Reichthum und Lust oder das grösste Unglück in ihrem Gefolge habe, dass sie, auch wenn sie allen Göttern und Menschen verborgen sei, für die Seele, in welcher sie wohnt, das grösste Gut sei. Das klingt nun ganz vortrefflich, aber dennoch wird im letzten Grunde nur nach dem Nutzen der Gerechtigkeit gefragt; es wird nämlich ausdrücklich gesagt, dass die Gerechtigkeit um deswillen gelobt werden solle, was sie selbst an sich dem nütze (*ὀνίνησι*), der sie besitze (l. c. 367 d.). Der Werth derselben soll allerdings nicht in den äussern Gütern und Vortheilen, die mit ihr zufällig verbunden sind, aber dennoch in einem innern Nutzen für die Seele gefunden werden. Und nachdem dann der Begriff der Gerechtigkeit gefunden und ausgeführt ist, werden zuletzt dennoch wieder die äussern wohlthuenden Folgen derselben für das jetzige und künftige Leben herbeigezogen, um darzuthun, dass auf ihr die volle Glückseligkeit beruhe, und es bleibt dabei, dass das Schlechte das Verderbende und Vernichtende, das Gute aber das Erhaltende und Nützliche ist (Rep. 10, 609 e.). Ja es wird ausdrücklich gesagt, dass die Idee des Guten deshalb der höchste Gegenstand der Erkenntniss (*μέγιστον μάθημα*) sei, weil durch sie das Gerechte und das Uebrige nützlich und erspriesslich werde (l. c. 6, 505 a.).

Hiermit stimmt auch die platonische Eintheilung der Güter. Gut ist zunächst schon das, was zwar nicht an sich selbst vorgezogen wird, sondern nur, weil es zu etwas Anderem nützlich ist, wie die gymnastischen Uebungen, das Heilverfahren bei Krankheiten, Gelderwerb; sodann das, was wir um sein selbst willen erstreben und

lieben, wie die unschädlichen Freuden, aus denen nichts Anderes als Freude folgt; endlich aber das, was wir sowohl um sein selbst willen, als auch seines Erfolges wegen erstreben, wie das verständige Denken, das Sehen, Gesundsein. Diese letzte Klasse des Guten ist die schönste, und in sie wird auch die Gerechtigkeit, d. h. die volle Tugend gesetzt (l. c. 2, 358 b. sq.). Der Grundbegriff des Guten bleibt also immer der, dass darunter ein Wohl und das ein Wohl Bewirkende verstanden wird; das Lob, welches in ihm liegt, stammt immer aus einem Begehren.

Den reinen Begriff des sittlich Guten, dessen Lob aus einem von allem Begehren unabhängigen Urtheile über das Wollen und Begehren stammt, kennt somit Plato noch nicht; aber obwohl die echt ethische Beurtheilung noch nicht in wissenschaftlicher Klarheit bei ihm hervortritt, so wirkt sie doch energisch in ihm, und er sucht seinen formalen Begriff des Guten, der ebensowohl mit nicht sittlichem, ja widersittlichem Inhalte erfüllt werden kann, mit echt stttlichen Gedanken auszustatten, indem er von dem Gedanken ausgeht, dass lediglich in dem sittlich löblichen und gerechten Leben das Mittel der Eudämonie liegt, oder dass, wie er sagt, das Wohlleben und das Schön- und Gerechtleben dasselbe ist (Krit. 48 b.). Dies zeigt sich zunächst, wenn auch noch sehr ungenügend in der Art, wie er im *Philebus* die Lust (ἡδονή) im Verhältniss zum Guten behandelt. Die gemeine Ansicht, nach welcher die Lust das Gute, d. h. das alleinige Gut ist, wird entschieden verworfen; die meisten Lustgefühle werden aus dem Gebiete des Guten ausgeschieden und nur die reinen, d. h. die s. g. ästhetische Freude an schönen Farben, Gestalten und Tönen, und die, welche das Erkennen und die Tugend begleitet, zugelassen. Der Hauptbestandtheil des Guten dagegen liegt, nach sokratischer Weise, im verständigen Denken (φρόνησις). Die Tugend (Tüchtigkeit) des Denkens ist ohnehin etwas Göttlicheres als die andern Tugenden der Seele, die mit dem Leibe zusammenhängen (Rep. 7, 519 d.). Der Werth des Denkens aber wird nach dem Grade, wie es die Wahrheit, d. h. das Seiende, erkennt, abgeschätzt. Die Dialektik ist die höchste und reinste Wissenschaft. Das menschliche Gut besteht danach in der richtigen Verbindung der reinen Lust und der Einsicht. Richtig aber ist diese Verbindung, wenn die reine, geistige Lust den untersten Rang, die Kenntniss der für das Leben nöthigen Wissenschaft einen höheren, das Wissen vom Seienden endlich den höchsten einnimmt. Diese drei Bestandtheile müssen dann noch symmetrisch und schön nach dem richtigen

Maasse verbunden sein, damit das Ganze Bestand habe. Ist diese Verbindung der Einsicht und der Lust aber nur dann gut, wenn sie richtige Mass hat, so entflieht, wie Plato sagt, die Kraft des Guten in die Natur des Schönen, d. h. es zeigt sich, dass nur das Schöne gut ist (Phil. 64, e.). Hiemit würde das Gute nicht mehr einen bloss relativen Werth anzeigen, wenn nur Plato den Begriff des Schönen anders zu bestimmen wüsste, als dass etwas darum schön sei, weil es angenehm, nützlich und gut ist. So aber dreht sich die Sache immer im Kreise.

Der letzte Grund dieser Bestimmungen aber liegt zum grossen Theile in den theoretischen Ansichten Plato's vom Sein und Werden, Wissen und Meinen. Die Lüste des Leibes werden deshalb ausgeschieden, weil sie zum Werdenden gehören und mit ihm entstehen und vergehen; nur die werden beibehalten, welche der Wahrheit, d. h. der bleibenden Erkenntniss des Seienden folgen. In diesem Sinne sagt er auch: Wenn die Erfüllung mit dem, was der Natur (φύσις) dienlich ist, schon angenehm ist, so wird die Erfüllung mit dem Seienden vielmehr wirklich und wahrhaft durch wahrhafte Lust Freude bewirken (Rep. 9, 585 d.). Ebenso wird die Erkenntniss des Werdenden oder dessen, was zu dem vorhandenen Leben gehört, wenn auch nicht gänzlich verworfen, doch der Erkenntniss des Seienden nachgestellt, denn jene ist ein blosses Meinen, diese ein Wissen. Die Erkenntniss des Seienden ist also der Hauptbestandtheil der Eudämonie. (Man wird später sehen, wie dieser Gedanke bei Aristoteles in der Unterscheidung der intellectuellen und praktischen Tugend nachwirkt. Auch der Begriff des Maasses, welcher hier als Bedingung der unzerstörbaren Dauer der Eudämonie auftritt, scheint der aristotelischen Bestimmung der Tugend als der rechten Mitte zum Grunde zu liegen, wie denn auch dieser Begriff schon bei Plato gelegentlich vorkommt. Rep. 10, 619 a.) Dass endlich die Lust den untersten Rang in dem Complex, aus welchem das Gute besteht, einnimmt, scheint der Theorie nach darin zu liegen, dass sie nur eine Folge der Erkenntniss, diese also das eigentlich Principielle in der Eudämonie ist.

Offenbar führt Plato hier nur die sokratische Ansicht weiter aus: Das Leben nach der blossen Lust ist schlecht, hat keinen Werth, viel besser ist das Leben nach verständiger Einsicht. Ueber diese sokratische Weise, das Wissen im Gegensatz gegen die Lust als das eigentlich Werthvolle aufzustellen, geht aber Plato in seiner Darstellung der Gerechtigkeit oder in seiner Tugendlehre hinaus, wie sie sich in seinen Büchern über den Staat findet.

§ 53.

Zwar der formale, aus dem allgemeinen Sprachgebrauche aufgenommene Begriff der Tugend enthält noch keine Beschränkung auf das Sittliche, denn er drückt überhaupt die einem Dinge eigenthümliche Tüchtigkeit aus, das ihm seiner Natur nach zukommende Werk wohl und richtig zu vollbringen. Es wird so gut von einer Tugend des Auges und des Ohres wie der Seele gesprochen. Ja anfangs wird eben von der Tugend der Seele gesagt, weil das Werk der Seele das Leben sei, so sei das Werk der tugendhaften Seele das Wohlleben, der Wohllebende aber sei der Glückselige (Rep. 1, 353 b. sq.). Im Fortgange der Untersuchung tritt indessen wirklich ethischer Gehalt zu Tage.

Um zu erkennen, worin die Gerechtigkeit bestehe, wendet sich Plato zunächst zur Betrachtung des Staates, in welchem ihr Wesen gleichsam mit grösseren und leichter zu erkennenden Buchstaben geschrieben sei. Er findet, dass der Staat nur dann gut und richtig eingerichtet ist, wenn jeder in ihm das Seine thut, d. h. was er nach seiner eigenthümlichen Natur am besten verrichten kann. Daher besteht die Gerechtigkeit eben darin, dass jeder das Seine thut. Um sodann zu bestimmen, was eben das Eigenthümliche der Naturen ist, von denen jede das Ihrige thun soll, wendet sich Plato an seine Theorie von der Seele. Der beste Theil derselben ist das Vernünftige; das Muthige, der Beistand des Vernünftigen, der geringere; der schlechteste ist das Begehrende. Diesen drei Seelentheilen entsprechen im Staate die Herrscher, die Krieger und diejenigen, welche für die leiblichen Bedürfnisse sorgen. Sollen aber in der einzelnen Seele, wie im Staate, diese drei Theile so beschaffen sein und sich so gegen einander verhalten, dass sie die Glückseligkeit des einzelnen Menschen, wie des Staates, als das ihnen zukommende Werk gut und richtig vollbringen, so müssen im Einzelnen, wie in der ganzen Gemeinschaft vier Haupttugenden (die später s. g. Kardinaltugenden) vorhanden sein.

Dem höchsten Seelentheile, dem Vernünftigen, muss die Weisheit zukommen. Sie eignet im wohl eingerichteten Staate den Herrschern, und ist nicht die Wissenschaft der einzelnen Künste und Thätigkeiten, sondern die der Art und Weise, wie der Staat mit sich selbst und andern Staaten am besten Gemeinschaft pflegt. (Bei dem einzelnen Menschen wird danach die Weisheit darin bestehen, dass er weiss, wie er sein eignes inneres Leben und sein Verhältniss zu Andern zu ordnen habe.) Demzufolge spricht Plato das von Un-

kundigen aus Missverständniss viel belachte, aber seinem Sinne nach inhaltschwere Wort, dass die Uebel im Staate, wie im ganzen Menschengeschlechte nicht eher aufhören werden, als bis die Philosophen Herrscher im Staate sind, d. h. bis im Staate die wahre Intelligenz mit der Macht verbunden ist (Rep. 5, 473 d.).

Der zweite Seelentheil (θυμός) muss die Tapferkeit (ἀνδρεία) besitzen, d. h. die Kraft, die rechte Meinung von dem, was in jeder Lebenslage, in Trauer, Freude, Begierde zu fürchten und nicht zu fürchten ist, in sich zu bewahren. Die rechte Meinung hierüber wird durch die von der Weisheit geleitete, körperliche und geistige Erziehung (Gymnastik und Musik) erworben und muss wie eine echte Farbe unauslöschlich eingeprägt werden. Sie steht im Gegensatz zu der sklavischen und thierischen Tapferkeit, bei welcher das Wilde nicht durch Erziehung gesänftigt ist.

Die dritte Tugend, σωφροσύνη, Besonnenheit, Selbstbeherrschung, kommt keinem Seelentheile besonders zu, sondern besteht in einer Eintracht und Symphonie des Besseren und Schlechteren, so dass jedes seiner Natur nach entweder herrscht oder gehorcht. Sie schliesst die Herrschaft der mannigfaltigen Begierden, Lüste und Unlüste aus, wie sie sich bei Weibern, Sklaven und den gewöhnlichen und schlechten Freien zeigen, und lässt nur die einfachen und mässigen zu, die mit Verstand und richtiger Meinung durch vernünftige Ueberlegung geleitet werden.

Die vierte Tugend, die Gerechtigkeit, besteht darin, dass in der Gemeinschaft des Staats, wie in der einzelnen Seele jeder Theil nur das Seine thut; dass also die Weisheit und ihre Repräsentanten, die Herrscher, regieren, der Muth und die ihm entsprechenden Krieger dem herrschenden Theile helfen, und der begehrende Theil der Seele und die ihm entsprechenden Personen, welche für die niederen Lebensbedürfnisse sorgen, dem Herrschenden in Eintracht gehorchen, keines aber in Vielgeschäftigkeit in das übergreift, was des andern ist. Denn so wie dies geschieht, wird die einzelne Seele, wie der ganze Staat schlecht. Daher können die andern Tugenden, Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit nur durch jene allumfassende Tugend der Gerechtigkeit Kraft erhalten, zu entstehen und bewahrt zu bleiben.

In der Seele wird also dann Gerechtigkeit vorhanden sein, wenn die Weisheit, d. h. die Wissenschaft von dem, was jedem Seelentheile und dem gemeinsamen Ganzen am nützlichsten ist, die Herrschaft und Vorsehung über die ganze Seele ausübt, der Muth

aber gehorcht und der Weisheit hilft und beide das Begehrliche davor hüten, dass es nicht stark und voll von Begierden werde, damit es nicht auch das Seinige thue; wenn also gemäss der σωφροσύνη das Herrschende und die beiden Beherrschten in Freundschaft und Eintracht sind und diese beiden darin übereinstimmen, dass das Vernünftige herrschen muss. Diese ganze und eine Tugend ist nun eine Gesundheit und Schönheit und ein Wohlverhalten der Seele; die Schlechtigkeit aber eine Krankheit, Hässlichkeit und Schwäche.

In diesen vier Tugenden besteht also die Güte der Seele wie des Staats (cfr. das ganze 4. Buch der Rep.). Diese Beschreibung der vier Tugenden lässt zwei der Elementarideen des sittlich Guten rein und deutlich hervorleuchten: Die Uebereinstimmung des Wollens mit der sittlichen Einsicht und die Grösse oder Stärke des Wollens. Die übrigen Elementarideen des Sittlichen: Wohlwollen, Recht und Vergeltung dagegen sind hier noch nicht zu finden. Indessen sucht Plato seine Idee der Gerechtigkeit mit der besondern Idee des Rechts, in welcher die der Vergeltung (wie gewöhnlich) mit gemeint ist, durch die Bemerkung in Verbindung zu setzen, dass die Richter eben deshalb Recht sprechen, damit jeder weder fremdes Gut habe, noch des seinigen beraubt sei, und dass man bei einer solchen Seelenverfassung, wie die der Gerechtigkeit, unmöglich Veruntreuung, Tempelraub, Diebstahl, Verrath, Meineid, Vertragsbruch begehen könne. Die wahre Idee des Rechts findet sich dagegen im Krito (51, e. sq.), wo der Ungehorsam gegen die Staatsgewalt deshalb als ein Unrecht bezeichnet wird, weil der Staatsbürger, als solcher, eingewilligt hat, dem Gesetze zu gehorchen. Das Unrecht besteht also in der einseitigen Aufhebung einer früher gemachten Ueberlassung. Die Idee des Wohlwollens aber wird sich an einem andern Orte zeigen. — Im Vergleich mit Sokrates, welcher in der Tugend nur ein Wissen von dem wahrhaft Nützlichen sah, tritt hier der bedeutende Fortschritt hervor, dass sie vielmehr in der rechten Verfassung und Zusammenstimmung der erkennenden und wollenden Seelenthätigkeit gefunden, und eben diese Harmonie als das Lob der Seele und des Staates aufgefasst wird. Jedoch ist dabei nicht zu vergessen, dass die Tugend immer im zweiten Range der ethischen Begriffe stehen bleibt; sie ist die Tüchtigkeit, also das Mittel zum Zwecke der Eudämonie.

Die Gerechtigkeit, in welcher alle andern Tugenden mit gesetzt sind, ist aber noch nicht das Höchste, zu dem sich Plato erhebt.

Für seine Herrscher im Staate namentlich fordert er noch eine höhere Erkenntniss und zwar die der Idee des Guten. Von derselben weiss nun Plato zwar noch keine einheitliche Definition aufzustellen, sondern sie nur durch verschiedene Merkmale zu charakterisiren. Das Gute ist das Massvolle, Symmetrische, Schöne, Wahre, Selbstgenügende, Nützliche, Wohlthuende; alle diese Bestimmungen kommen bei ihm vor. In der schon angeführten Stelle der Republik tritt namentlich das Wohlthuende hervor, indem die Idee des Guten den übrigen Ideen das Sein, die Wesenheit und die Erkennbarkeit und dem Erkennenden die Kraft zum Erkennen mittheilen soll. Sie ist, da sie zugleich an Würde und Kraft alles andere überragt, dasjenige, welches selbst für sich nichts bedarf, dessen Folgen aber für Anderes nur nützlich und wohlthuend sind. Wenn Plato nun diesen Begriff von dem als persönlich gedachten Gotte aussagt, der als selbst gut nur die Ursache des Guten und nicht des Schlechten sei, und der deshalb die möglich beste Welt geschaffen habe, weil er gut ist und ihm kein Neid beiwohnt, so geht hier offenbar der Begriff des Guten in den der Güte, d. h. des Wohlwollens über, wenn er auch noch nicht wissenschaftlich bestimmt wird. Wenn man nun annehmen dürfte, dass diese reine Güte Gottes dem Plato vor Augen gestanden hätte, wenn er die Mahnung giebt, dem Gotte ähnlich zu werden (Rep. 10, 613 a), so würde ihm schon der erste Anfang dessen zugeschrieben werden müssen, was im Christenthume in vollendeter Reinheit auftritt. Aber es bleibt auffallend, dass er an dem bekannteren Orte, wo er von dieser Verähnlichung mit Gott nach Möglichkeit redet (Theaet. p. 176 a), dieselbe nur dahin erklärt, dass sie darin bestehe, gerecht und heilig mit Einsicht zu werden; hierin ist aber das reine Wohlwollen nicht mit einbegriffen, sondern nur die Form der inneren Freiheit ausgedrückt. Das gerechte und heilige Wollen soll aus keinem anderen Motive hervorgehen, als aus der Einsicht, dass es schön und gut ist (cf. Phaed. 69, a. sq.). — Es ist ein alter Irrthum, der schon bei Diog. L. 3, 78 vorkommt, diese Verähnlichung mit Gott als das platonische Moralprincip aufzustellen. Plato findet seine sittlichen Ideen völlig unabhängig von aller Theologie; diese ist vielmehr in seinem Systeme von der Ethik abhängig, wie er dies auch in dem Satze, dass nicht deshalb etwas heilig ist, weil es von den Göttern geliebt wird, sondern deshalb von den Göttern geliebt wird, weil es heilig ist, deutlich ausspricht (Eutyph. 10, a sq.).

Dagegen macht sich dem Sinne, wenn auch nicht den Worten nach, diese Idee des Wohlwollens in dem sittlichen Principe seines

Staates geltend, welches er in den schönen Worten ausspricht: Sein Staat sei nicht dazu gegründet, dass Eine Klasse der Bürger vor Allen glückselig sei, sondern damit der ganze Staat es werde (Rep. 4, 420 b, 7, 520 a). Mit diesem Principe aber und mit der Erkenntniss der neidlosen Güte Gottes durchbricht Plato die Schranke des Eudämonismus, welcher, so veredelt er auch sein mag, consequenter Weise im Egoismus stecken bleibt. Auch seine freilich sehr verkehrten Einrichtungen der, jedoch an gewisse Ordnungen gebundenen, Weibergemeinschaft, der Aufhebung der Familie und des Privateigenthums und der bloss gemeinsamen Kindererziehung gehen von der Absicht aus, allen Egoismus unter seinen Staatsbürgern zu verbannen. Indessen fehlt viel daran, dass diese Idee des Wohlwollens der staatlichen Gemeinschaft bei Plato als das vollständig durchgeführte Princip zum Grunde läge, von dem aus das Ideal der menschlichen Gemeinschaft in seinem eigenthümlichen Bereiche construirt würde. Die wahren Bürger des Staates sind nur die Herrscher und die Krieger; der dritte Stand, Bauern, Handwerker sind keine Vollbürger, sie haben auch nicht an der Erziehung jener Theil, die Sklaverei bleibt bestehen u. s. f.

§ 54.

Aus der Staatslehre Plato's, von der schon manches hat angeführt werden müssen, ist noch das Folgende besonders herauszuheben. Er fordert, wie schon angedeutet ist, dass auch der Staat und nicht bloss der einzelne Mensch ein Abbild der Gerechtigkeit, d. h. aber nicht der einzelnen Idee des Rechts, sondern der gesammten Tugend sei, und stellt mit dieser Forderung seine Staatslehre hoch über diejenigen Neuern, welche ihren Ruhm in der Trennung des Naturrechts von der Moral gefunden haben. Aber obwohl er ein wirklich sittliches Ideal des Staats aufstellt, lässt er sich doch nicht verleiten, dieses Ideal als die reale Ursache des Staats aufzufassen und ihn etwa aus einem sittlichen Triebe abzuleiten, und noch weniger fingirt er einen Urvertrag, durch welchen die Menschen aus dem Naturstande in den bürgerlichen Stand übergetreten wären, sondern er betrachtet den Staat mit Recht zunächst als ein Erzeugniss der Naturnothwendigkeit. Das gegenseitige Bedürfniss führt und hält die Menschen zusammen (Rep. 2, 369 b sq.). Die Tugend der Gerechtigkeit tritt erst da auf, wo es sich um das Wohlsein und den Bestand der natürlich entstandenen Gemeinschaft handelt. Auch die drei Klassen der Staatsbürger, Herrscher, Krieger und der dritte

Stand werden empirisch aus den Bedürfnissen der Gesellschaft abgeleitet und durch die empirische Bemerkung aus einander gehalten, dass nicht jeder zu Allem von Natur geschickt und tüchtig sei. Besondern Werth legt nun Plato auf die Erziehung, durch welche die natürliche Begabung veredelt werden muss. Die beiden obern Stände, Herrscher und Krieger, sollen durch Gymnastik und Musik auf das Sorgfältigste erzogen und namentlich in der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und zu höchst in der Philosophie oder Dialektik unterwiesen werden. Die Krieger sollen durch die Gymnastik stark, männlich und tapfer gegen die Feinde, durch die Musik aber milde und sanft gegen die Mitbürger werden. Am sorgfältigsten aber müssen die Herrscher, welche aus den Kriegern in deren höherem Alter zu nehmen sind, vorgebildet sein, und zwar vorzüglich dahin, dass sie nicht aus Ehrgeiz oder sonst einer Begierde zu herrschen wünschen, sondern für sich nur ungern von der contemplativen Beschäftigung mit der Philosophie sich zu den Staatsgeschäften wenden und daraus keine Befriedigung ihrer Begierden für sich erwarten, mit andern Worten also, das Herrschen nur als einen sittlich nothwendigen, dem Staate geleisteten Dienst ansehen (Rep. 7, 521 d). Es kommt überhaupt Alles darauf an, dass ein völlig unbeschränkter Gemeingeist sich bildet (l. c. 7, 519 d); denn dieser ist die Grundlage dessen, dass jeder in seinen Schranken bleibt, das Seinige thut und nicht durch seine egoistischen Begierden Empörung und Absonderung bewirkt. Und nur dieser Gemeingeist, nicht das Streben nach Befriedigung der Privatinteressen, ist die wahre Triebfeder, die gemeinsamen Gesetze zu halten (Krit. 50 a sq.).

Aber auch dem am besten eingerichteten Staate kann kein ewiger Bestand verbürgt werden; denn Alles, was geworden ist, unterliegt der Vergänglichkeit. Die Grundbedingung für den Bestand des Staats liegt darin, dass für die beiden obern Stände immer geeignete Naturen vorhanden sind, die mit der erforderlichen natürlichen, körperlichen und geistigen Tüchtigkeit ausgerüstet sind. Denn wie ein schwacher Körper nicht für den Kriegerstand geeignet ist, so kann auch ein stumpfer und gedächtnissschwacher Geist nicht zur Philosophie erzogen werden. Edle Naturen aber können nur von eben solchen erzeugt werden. Daher müssen die Herrschenden mit besonderer Weisheit die Geschlechtsgemeinschaften leiten. Wird darin etwas versehen, so ist es unausbleiblich, dass die Natur der Bürger und mit ihnen der Staat allmälig degenerirt. Diese Entartung des besten Staats, des Königthums oder der Aristokratie, stellt Plato in

vier abwärts führenden Stufen dar. Die erste ist die Timokratie, in welcher der Kriegerstand ohne Einsicht herrscht. Aus dieser entsteht die Oligarchie, in welcher die Reichen herrschen; auf diese folgt die Demokratie, in welcher gesetzlose Freiheit und Gleichheit das Regiment führt, und diese geht endlich in die Tyrannis über, in der die brutale Gewalt eines Einzigen in dem durch die Demokratie zerrütteten Staate die Oberhand hat. Das Entstehen dieser Ausartungen aus einander schildert Plato, indem er zugleich den jeder Ausartung entsprechenden Charakter der einzelnen Person beschreibt, mit tiefer psychologischer Einsicht und in lebendigster Darstellung. Er will damit seinen Hauptsatz bewahrheiten, dass es zum Heile der Staaten über Alles auf die wahrhaft sittliche Bildung der Einzelnen ankommt. Denn die Verfassungen, sagt er, entspringen nicht aus Bäumen noch aus Felsen, sondern aus den Sitten in den Staaten; wohin diese sich richten, dahin ziehen sie auch alles Andere nach sich (Rep. 8, 544 d). Er zeigt hierin im Anfang der Wissenschaft der Politik eine ungleich tiefere Einsicht, als jene in neuern Zeiten durch die Philosophie ausgebildete, welche wähnte, durch einen mechanisch wirkenden Staatsmechanismus ohne den guten Willen der Bürger den ruhigen Bestand der Staaten sichern zu können (Fichte, Schelling) — eine Afterweisheit, über welche man sich allmälig wieder zu erheben beginnt.

§ 55.

In der platonischen Philosophie sind viele Wahrheitskeime enthalten, die, wenn sie von seinen Nachfolgern gepflegt und von den ihnen beigemischten starken Irrthümern gereinigt wären, der Geschichte der Philosophie einen langen Umweg erspart haben würden. Hierzu gehört vor Allem die scharfe Trennung zwischen Wissen und Meinen, Sein und Werden. Nichts kann als gewusst angesehen werden, das nicht in klaren und deutlichen, von Widersprüchen freien Begriffen erfasst ist; Alles dagegen, dessen Begriff nicht von dem Widerspruch, dass es dasselbe ist und auch nicht ist, befreit ist oder befreit werden kann, gehört in das Gebiet der blossen Meinung. Das wahrhaft Seiende darf nicht als ein Werden oder als ein Veränderliches gedacht werden, es ist bleibend, was es ist, ist in sich selbst eins und hat nicht sein eignes Gegentheil an sich, und ist daher ursprünglich weder thätig noch leidend; es ist Vieles, was also als wahrhaft seiend gesetzt werden muss.

Die Irrthümer, welche diesen Wahrheiten beigemischt waren, hatten vor Allem in dem aus dem gemeinen Denken mit herüber-

genommenen Vorurtheile ihren Grund, dass das Denken ein Abbilden der Gegenstände ist, das Wissen ein Bild der seienden, das Meinen ein Bild der werdenden Gegenstände. Daher musste Plato glauben, dass der Widerspruch, welcher in unsern anfänglichen Begriffen vom Werdenden sich findet, in der objectiven Natur der veränderlichen Dinge liege und also nicht gelöst werden könne. Deshalb musste er das Seiende vom Werdenden vollständig trennen und konnte den Gedanken nicht fassen, dass im Seienden, unbeschadet der Unveränderlichkeit seiner Qualität, ein Geschehen oder veränderliche Zustände möglich seien. Er ist vielmehr der Ansicht, dass wir vom Werdenden, d. h. von dem, was niemals sich auf dieselbe Weise verhält, also keine Festigkeit in sich hat, niemals etwas Festes wissen können, oder dass es davon kein Wissen giebt (Phil. 59, 6.).

Aus demselben Grunde aber glaubte er andererseits, dass das wahre Was, die absolute Qualität des wahrhaft Seienden erkennbar sei. Er suchte daher dieses Was in Begriffen, die unveränderlich das sind, was sie sind, und in denen keine Vermischung mit ihrem eigenen Gegentheile liegt, die also ebenso als absolut gedacht werden können, wie das Seiende selbst absolut ist. Diese glaubte er in den aus ihren Complexionen losgelösten und isolirten Begriffen zu finden, weil sie dann in ihrer Reinheit nicht mit ihrem Gegentheile als ein und dasselbe gedacht werden. Von hier aus hätte er sich allerdings der Wahrheit nähern können, wenn er sich nicht durch Unvorsichtigkeit verirrt hätte. Denn hätte er die Begriffe der gegebenen Dinge bis auf ihre letzten Elemente analysirt, um alles darin Enthaltene rein ohne Vermischung mit Anderem zu denken, so wäre er zuletzt auf zwei Arten von Begriffen gekommen: auf die Begriffe einfacher Empfindungen und auf Verhältnissbegriffe. Da diese letzteren nur Beziehungen zwischen dem Seienden ausdrücken, so hätte er sie unmöglich als das Seiende selbst denken können. Dass jene aber nicht die objective Qualität des Seienden, sondern nur subjective Zustände ausdrücken, hätte er schon von Demokrit und Protagoras lernen können. Die bis zum Ende fortgesetzte Analyse der gegebenen Begriffe hätte ihm also zeigen müssen, dass in unserm ganzen Gedankenkreise gar nichts Absolutes zu finden ist, welches als Abbild eines absolut Seienden gesetzt werden kann. Anstatt aber die richtig begonnene Analyse der Begriffe von den gegebenen Dingen zu Ende zu führen, begnügte Plato sich damit, sie nur bis dahin fortzusetzen, dass jedem Begriffe nicht mehr sein eigenes Gegentheil anhing. Weiter führte ihn sein Gegensatz gegen Heraklit nicht. In diesen

von dem ihnen im Sinnlichen beigemischten Widerspruche befreiten Begriffen glaubte er schon adäquate Ausdrücke für die Qualität des wahrhaft Seienden erfasst zu haben. Ferner aber liess er sich durch den zufälligen Umstand verleiten, dass die aus ihren Complexionen losgelösten Begriffe sich als allgemeine ergaben, d. h. dass er sie in vielen gegebenen Dingen und Verhältnissen fand. Diesen für den Inhalt und für die Geltung eines Begriffes ganz zufälligen Umstand sah er für etwas Wesentliches an und setzte nun jeden Allgemeinbegriff als Qualität eines wahrhaft Seienden. Daher werden ihm alle Allgemeinbegriffe, mögen sie sein, welche sie wollen, zu Ideen, zum Ausdruck des Seienden.

Hierin nun, dass Plato an die Stelle einer metaphysischen eine bloss logische Untersuchung setzte, liegt das grösste Hinderniss, welches er dem richtigen Fortgange der theoretischen Philosophie in den Weg gelegt hat. Wie er dazu gekommen ist, erhellt am deutlichsten aus seinen Erklärungen im Phädo (96—101.). Irre geworden an der Möglichkeit, die Ursachen des Entstehens und Vergehens der Dinge erkennen zu können, ohne in seinem Denken Widersprüche zuzulassen, und unbefriedigt durch die Art, wie Anaxagoras den νοῦς zur Erklärung des Werdens gebraucht hatte, glaubte er die sicherste Antwort auf die Frage: weshalb etwas so und nicht anders sei, darin zu finden, dass er sagte: etwas sei deshalb schön, weil es an der Schönheit, dem an sich Schönen, Theil habe; oder die Gegenwart oder Gemeinschaft des Schönen bewirke, dass ein Ding schön sei, und so in allen Fällen: etwas sei dadurch gross oder klein oder zwei, weil es an der Grösse oder Kleinheit oder Zweiheit Theil habe. Das logische Verhältniss der Unterordnung eines concreten Begriffs unter einen in ihm enthaltenen reinen Begriff wurde hiemit zu dem realen Verhältniss der Ursache und Wirkung. Dass dadurch nichts erklärt wird, versteht sich von selbst. Aber man hat sich bis in die neuere Philosphie hinein mit solchen oder ähnlichen Tautologien, in denen eine Erklärung der Wirkung aus ihrer Ursache liegen sollte, begnügt. Man wird bald sehen, wie Aristoteles ähnlich verfährt, indem er in der Form, d. h. dem Begriffe eines Dinges eine seiner Ursachen erblickt. Und was anderes sind denn die noch gäng und gäben Erklärungen des verständigen und vernünftigen Denkens und Thuns aus dem Verstande und der Vernunft, oder eines Gefühls aus dem Gefühlsvermögen, oder der Anziehung und der Abstossung der Körper untereinander aus einer Abstractions- und Repulsionskraft, als solche unnütze Tautologien?

Selbst Hegel fasst die Kategorie der Ursache nicht anders, als dass in Ursache und Wirkung derselbe Begriff sei; sieht aber allerdings richtig ein, dass sie, auf diese Weise gefasst, vollkommen unnütz sei und geht darum darüber hinaus.

In der Psychologie fängt Plato an, das dem wissenschaftlichen Denken vorausgesetzte Princip, den νοῦς, vom Materiellen zu trennen, während die Principien des Begehrens und des ϑυμός noch materiell bleiben. Er setzt damit die von Anaxagoras zuerst begonnene Erhebung über den Materialismus fort. Aber er konnte dieselbe nicht vollenden, weil sie auf einem falschen Grunde beruhte. Seine psychologische Ansicht nämlich folgt durch einen falschen Schluss aus seiner Trennung des Seins vom Werden und des Wissens von der Meinung. Das was das Seiende erkennt, scheint selbst unveränderlich sein zu müssen, denn wäre es veränderlich, so würde sein Denken nicht seinem Gegenstande entsprechen. Der νοῦς muss daher unveränderlich, unsterblich sein, seine Erkenntniss kann aus dem Werdenden nicht stammen, er muss sie schon haben, ehe er mit dem Leibe zusammenkommt. Aus diesem Grunde kann er also kein materielles Princip sein.

In der Ethik endlich beginnt Plato zwar nicht in dem allgemeinen Standpunkte, jedoch in der Ausführung derselben den Eudämonismus zu durchbrechen. Er überwindet den Standpunkt des Sokrates, der im Gegensatz gegen das Leben nach der blossen Begierde eigentlich nur das verständig besonnene Handeln als das Vortreffliche aufzustellen gewusst hatte. Er findet den Werth des Seelenlebens in der Harmonie der Einsicht und des Wollens und der energischen Kraft dieses Willens, und geht über den Eudämonismus, wenn auch noch nicht in exact bestimmten Begriffen und deutlichem Bewusstsein, durch die von ihm erschaute Idee des Wohlwollens hinaus. Dies zeigt sich nicht bloss in seiner Fassung des Gottesbegriffes, sondern auch in seiner Staatslehre. Denn er sieht in seinem Staate nicht ein blosses Mittel, damit der Einzelne sicher und ruhig sein Leben geniessen könne, sondern er unterwirft die staatliche Gemeinschaft ebenso gut dem Tugendideal, wie den einzelnen Menschen. Aber weil diese Vorzüge seiner Ethik nicht wissenschaftlich gesichert waren, sondern die wissenschaftliche Form dieser aus dem Eudämonismus stammte, so haben sie keine nachhaltige, reformatorische Wirkung auf die wissenschaftliche Ethik ausgeübt.

Den idealen, im Theoretischen wie im Praktischen auf das Höchste gerichteten Geist Plato's hat keiner seiner griechischen Nach-

folger wieder erreicht. Die Vorzüge, welche sein grosser Schüler Aristoteles vor ihm voraus hat, liegen auf einem andern Gebiete, auf dem der nüchternen logischen Arbeit. —

Plato ist der Gründer der s. g. alten Akademie. Die zu derselben gehörenden namhaftesten Philosophen sind: Speusippus, der Schwestersohn und Nachfolger Plato's, c. 345, Xenokrates aus Calcedon c. 329, Polemo aus Athen, Krantor aus Soli, und Krates bis 270 v. Chr. — Nach den wenigen überlieferten Nachrichten scheint keiner von ihnen den speculativen und sittlich idealen Geist Plato's ererbt und die Fortbildung des Platonismus wesentlich gefördert zu haben.

§ 56.

In den beiden für platonisch gehaltenen Dialogen, Parmenides und Sophista, tritt eine Kritik der Ideenlehre auf, welche einen Standpunkt des Denkens bezeichnet, der einen Uebergang von Plato zu Aristoteles bildet.

Im Parmenides richtet sich die Kritik vornämlich gegen die Annahme, dass die Ideen ausser demjenigen seien, was an ihnen Theil habe (130, b.). Unter den hiegegen angeführten Gründen wird ausser anderen zwei Mal (132, b. c.) derselbe hervorgehoben, welchen Aristoteles mit dem Ausdrucke „des dritten Menschen" zu bezeichnen pflegt. Wenn man nämlich, heisst es dort, z. B. für das viele Grosse Eine Idee setze, durch welche es gross sei, so müsse man nun auch wieder für die Idee des Grossen und die vielen grossen Dinge zusammen Eine Idee setzen, wodurch jene Idee und die grossen Dinge gross seien und so fort ins Unendliche. Dasselbe ergäbe sich auch, wenn man den Ausdruck, dass die Dinge an den Ideen Theil hätten, fallen lasse und dafür sage, dass sie ihnen als ihren Vorbildern nachgebildet, also ähnlich seien. Denn wenn Vorbild und Nachbild einander ähnlich seien, so entspringe aus dem, worin sie einander sind, auf ähnliche Weise ein neues Vorbild für jenes Vorbild und seine Nachbilder. Ebenso aber soll auch der s. g. dritte Mensch des Aristoteles das Dritte zu der Idee des Menschen und den einzelnen Menschen sein (de Soph. elench. 178.).

Als der gewichtigste Einwurf aber gegen die Ideen wird aufgestellt, dass, wenn die Ideen von den Dingen getrennt sind, wir keine Kenntniss von ihnen haben können; denn sind sie nicht in uns, so ist jede Gemeinschaft zwischen ihnen und uns abgeschnitten. Giebt es eine Erkenntniss „an sich", so bezieht sich diese dann nur auf

die Ideen, unsre menschliche Erkenntniss aber, die in uns ist, nur auf die irdischen Dinge. — Der eigentliche Stein des Anstosses liegt also darin, dass die Ideen von den sinnlichen Dingen getrennt sein sollen. Deshalb wird auch in dem Schlussatze dieser Kritik, welcher zur Möglichkeit der Dialektik die Annahme von Ideen fordert, d. h. den Satz, dass die Idee eines jeden Seienden immer dieselbe sei, eben nur die Unveränderlichkeit des Begriffs, nicht aber das abgesonderte Sein der Ideen beibehalten; was mit den aristotelischen Ansichten durchaus übereinstimmt.

Noch weiter als der Parmenides entfernt sich der Sophista von dem ursprünglich platonischen Standpuncte, wie sich schon darin kund giebt, dass der Behauptung, gewisse gedachte und unkörperliche Ideen wären das wahrhafte Sein, als einer fremden, wenn auch befreundeten Ansicht erwähnt wird (246, b. 248, b.). Der Angriff aber, welcher hier gegen die Bewegungslosigkeit der Ideen gerichtet ist, wird mit sehr schwachen Waffen geführt. Wenn man annimmt, heisst es, dass das Seiende erkannt wird, das Erkennen aber ein Thun und das Erkanntwerden ein Leiden(!) ist, so muss man auch zugeben, dass das Seiende, insofern es erkannt wird, auch durch das Leiden bewegt wird, also nicht ruht. Ueberhaupt aber wird man nicht glauben können, dass Bewegung, Leben, Seele und Einsicht dem Seienden fehle, und es nur hehr und heilig, ohne Verstand und Bewegung dastehe. Kann aber das Beseelte nicht unbewegt sein, so muss man zugeben, dass Bewegung und Bewegtes ist. Auf der andern Seite aber darf man auch nicht zugeben, dass Alles sich bewege und nichts dasselbe oder beharrend sei. Denn ohne dass es ein Dasselbiges, also Ruhendes oder Beharrendes giebt, ist auch kein Verstand möglich. Man darf also weder annehmen, dass Alles ruhe, noch dass Alles sich bewege, sondern muss beides zugleich setzen, dass das Seiende und das All ruhe und sich bewege. Dies letztere ist aber eben die Ansicht des Aristoteles (Phys. 8, 3.).

§ 57.

4. Aristoteles,

geb. 384 zu Stagira, Schüler des Plato seit 367. Erzieher Alexanders des Grossen: lehrte im Lyceum zu Athen; durch Verfolgung vertrieben, wanderte er nach Chalcis aus, wo er 322 starb. Schriften: 1) logische: Kategorien, über die Interpretation, erste und zweite Analytik, über die Trugschlüsse der Sophisten; Topik; 2) metaphysische: die später s. g. Metaphysik in 13 Büchern; 3) naturwissenschaftliche: 8 Bücher über die Physik, über

den Himmel, 5 Bücher über Entstehen und Vergehen, 8 Bücher über die Seele u. s. w.; 4) praktische: die Nicomachische Ethik in 10 Büchern, Politik in 8 Büchern, Poetik, Rhetorik. Die Eudemische und die grosse Ethik sind unecht.

Nachdem Sokrates und Plato über die Methode des Erkennens allgemeine Betrachtungen anzustellen begonnen und das Verfahren der Induction, Definition und Eintheilung gefunden hatten, verbreitete Aristoteles diese logische Arbeit mit ungleich grösserem Erfolge über alle Zweige der Philosophie, denen er ein fast gleichschwebendes Interesse widmete. Während, wie er selbst sagt (de part. animal. 1, 2.), die Philosophen vor Sokrates nur Naturforschung ohne logische Untersuchungen kannten, zu Sokrates Zeiten dagegen zwar das logische Verfahren mehr geübt, aber die Naturforschung vernachlässigt wurde und man sich der nützlichen Tugend und Politik zuwandte, suchte er in allen diesen Disciplinen den verworrenen Reichthum an Gedanken, welchem seine Vorgänger den Eintritt in die Philosophie geöffnet hatten, mit grossem Scharfsinn durch logische Ordnung und genauere Begriffsbestimmungen zu beherrschen und zu berichtigen und wurde durch die Entdeckung der Lehre von den Urtheilen und vom Syllogismus der Erste, welcher der Logik eine wissenschaftliche Gestalt gab. —

In dieser logischen Arbeit besteht sein Hauptverdienst um die Philosophie. Jedoch hat er durch die Ueberschätzung der Logik, d. h. durch die Meinung, dass man durch bloss logisch richtige Trennung und Verbindung der Begriffe eine objectiv gültige Erkenntniss gewinnen könne, der wahren Speculation für lange Zeiten das grösste Hinderniss in den Weg gelegt. Seine Bestrebungen und Verdienste um die empirischen Naturwissenschaften, so wie um die Rhetorik und Poëtik können hier nicht in Betracht kommen.

Das Streben nach klarer und deutlicher Auseinandersetzung der Begriffe trägt bei ihm als seine erste Frucht die Unterscheidung der Philosophie von den andern Wissenschaften und die Eintheilung derselben in bestimmte Disciplinen.

Alle andern Wissenschaften dienen nach ihm irgend einem Nutzen; die Philosophie ist die allein freie Wissenschaft: denn man philosphirt nur, um der Unwissenheit zu entfliehen; sie hat also keinen andern Zweck, als nur das Wissen selbst. Da man aber nur dann etwas weiss, wenn man Grund und Ursache davon erkennt und einsieht, dass es sich nicht anders verhalten kann, so ist die Philosophie diejenige Wissenschaft, welche eine unmöglich sich anders verhaltende

Erkenntniss der ersten Gründe und Ursachen besitzt und aus diesen das Uebrige erkennt (Met. 1, 2, Anal. post. 1, 2).

Um sodann zu einer Eintheilung der Philosophie zu gelangen, unterscheidet Aristoteles zunächst zwischen dem Erkennen und dem Thun, d. h. dem Wissen von dem, was ist und geschieht und dem, wie etwas gemacht werden muss; also zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Die theoretische zerfällt ihm weiter in drei Disciplinen nach dem Unterschiede der unbeweglichen und beweglichen, d. h. veränderlichen und unveränderlichen und der materiellen und immateriellen Dinge. Die erste Philosophie oder Theologie (später Metaphysik genannt) behandelt das für sich ohne Materie bestehende Unveränderliche und Ewige; die zweite Philosophie oder Physik aber die beweglichen und mit Materie verbundenen Dinge und daher auch die Seele, soweit sie an Materie gebunden ist; die Mathematik endlich dasjenige Unbewegte, was nicht für sich, sondern in der Materie besteht. Die praktische Philosophie zerfällt nach dem Unterschiede des Handelns und Hervorbringens in zwei Klassen, je nachdem der Zweck der Thätigkeit im Handeln selbst oder in einem hervorzubringenden Werke liegt. Die erste Klasse enthält die Ethik und Politik, die andere die übrigen Künste (Met. 7, 1; 5, 11; Eth. Nic. 1, 1.).

Aristoteles selbst rechnet ausser diesen Disciplinen auch noch die Logik oder, wie er sagt, die Analytik zur Philosophie als einen besondern Theil. Denn da der Philosoph über alle Dinge Untersuchungen anzustellen hat, so muss er auch die Principien des Syllogismus untersuchen (Met. 3, 3.). Die späteren Peripatetiker dagegen nennen die Logik nicht einen Theil, sondern das Organon der Philosophie.

Hinsichtlich der Strenge des Wissens sind diese Disciplinen aber nicht von gleichem Range. Die theoretischen Wissenschaften sind vorzüglicher als die andern und die erste Philosophie oder Theologie ist die vorzüglichste von allen (Met. 5, 1.). Sie behandelt nämlich nicht allein den vorzüglichsten Gegenstand, das erste Seiende, welches auch zugleich das Beste ist, oder den Gott, sondern ist auch hinsichtlich der Erkenntniss die genaueste, weil sie es mit dem Unveränderlichen und Immateriellen zu thun hat; die Physik und Ethik dagegen behandeln das, was sich auch anders verhalten kann, das Veränderliche, und daher nicht genau und fest bestimmt ist; sie beziehen sich nämlich auf das Materielle oder wenigstens mit der Materie Verbundene. Daher darf man in diesen Wissenschaften keine mathematische Genauigkeit suchen. Der Grund dieser Ansicht wird sich

später ergeben. Hier mag nur bemerkt werden, dass Aristoteles mit seinem Lehrer Plato dafür hält, dass nur von dem unveränderlich Seienden ein wirkliches Wissen möglich sei, und dass er mit ihm es verkennt, dass das Veränderliche oder das Geschehende festen Regeln oder Gesetzen unterworfen ist, von denen es eine feste Erkenntniss geben kann, d. h. eine solche, deren Gegentheil unmöglich ist. Was gegenwärtig für den eigentlichen Gegenstand des Wissens gehalten wird, die Naturgesetze des körperlichen und geistigen Geschehens, verweist er in das Gebiet des blossen Meinens, und hält dasjenige für den Gegenstand eines strengen Wissens, was man gegenwärtig nur in das Gebiet des Glaubens setzt. Der Fehler, welchen er hierbei begeht, besteht aber darin, dass er den Begriff des objectiv Veränderlichen oder dessen, was sich auch anders verhalten kann, mit dem Begriffe dessen verwechselt, von dem auch eine andere Ansicht möglich ist, oder von dem man nicht mit Bestimmtheit behaupten kann, dass es sich so oder anders verhält oder verhalten wird. —

A. Die Logik.

§ 58.

Die eigentliche formale Logik des Aristoteles, welche in den beiden Analytiken enthalten ist, bildet nur einen Theil seiner Erkenntnisstheorie überhaupt und muss daher im Zusammenhange mit dem Ganzen derselben aufgefasst werden.

Mit Plato huldigt er der natürlichen Ansicht des gemeinen Denkens, dass das Denken ein Abbilden der Dinge ist. Die richtig verbundenen oder getrennten Begriffe sind wahre Abbilder dessen, was ist und geschieht. Alle Töne der Sprache, sagt er, sind Zeichen von Affectionen (*παθήματα*) der Seele. Diese Affectionen, auf welche sich jene Zeichen ursprünglich beziehen, sind für Alle die nämlichen und ebenso sind die Sachen (*πράγματα*), von denen jene Affectionen die Abbilder sind, gleichfalls für Alle die nämlichen (de interp. 1.). Sind also die Vorstellungen oder die Bilder der Sachen in der Seele in denselben Verbindungen oder Trennungen unter einander, wie die Sachen selbst, so ist das Denken richtig und wahr. Der Inhalt der Vorstellungen ist dann derselbe, welcher auch das objective Sein und Geschehen ausmacht, oder Denken und Sein sind dann identisch. Daher liegt für Aristoteles die Wahrheit oder Falschheit des Denkens nicht in den unverbundenen, sondern nur in den verbundenen Begriffen oder in den Urtheilen. Denn die unverbundenen

Begriffe sind von selbst die Abbilder der Dinge; sie sind die ursprünglich fertigen und gültigen Elemente des Denkens, und es kommt nur darauf an, dass sie in diesem gerade so verbunden oder getrennt werden, wie sie es in der Wirklichkeit sind. Dass in den Begriffen, welche in uns unwillkürlich im gemeinsamen Denken sich von den Dingen bilden, Fehler und Widersprüche stecken können, und dass daher die absichtliche Bearbeitung der Begriffe sich zunächst kritisch auf die unverbundenen Begriffe richten müsse, davon hat Aristoteles keine Ahnung. Er richtet seine Aufmerksamkeit nur auf die Urtheile; denn nur diese, nicht die unverbundenen Begriffe können nach ihm wahr oder falsch sein (Kateg. 4.). Das Wahre und Falsche, sagt er daher auch, ist nicht in den Dingen (Met. 5, 4.); ein Ausspruch, der allerdings an sich richtig ist, aber dann falsch wird, wenn man die Vorstellungen von den Dingen für diese selbst hält. —

Mit dieser Ansicht hängt nun auch sein naiver Realismus zusammen. Sind die unverbundenen Vorstellungen Abbilder der Sachen, so wird das Denken von dem objectiven Gegenstande bestimmt, nicht umgekehrt, wie später Kant annahm, dass die Gegenstände sich nach dem Denken und dessen ursprünglichen Formen richten. Daher sagt Aristoteles: Nicht dadurch, dass wir die wahre Meinung haben, du seiest weiss, bist du weiss, sondern deshalb weil du weiss bist, reden wir wahr, indem wir dieses sagen (Met. 8, 10); und mit der sinnlichen Wahrnehmung wird nicht zugleich das sinnlich Wahrnehmbare aufgehoben; denn wenn es kein lebendes Wesen giebt, so giebt es zwar keine sinnliche Wahrnehmung, aber die Gegenstände derselben bleiben doch als Körper und als warm, süss, bitter und alles Andere, was ausserdem noch der sinnlichen Wahrnehmung unterliegt (Kateg. 7.). Die Wahrnehmung ist also ein Abbilden der objectiven Qualitäten der Dinge. Diese sind die Originale, die es nichts angeht, ob ihre Copien da sind oder nicht. Auf dieselbe Ansicht deutet auch seine Meinung, dass das Wahrnehmende durch die vom Wahrnehmbaren ausgehende Affection diesem ähnlich werde; d. h. also, dass der Inhalt der Vorstellung ihrer äusseren Ursache ahnlich sei, oder diese abbilde (de anim. 2, 5.). (Diese Ansicht, dass das Denken ein Rechnen mit an sich fertigen und das objective Wesen der Dinge richtig ausdrückenden Begriffen sei, bleibt in der dogmatischen Philosophie bis auf Kant im Wesentlichen unerschüttert.)

Der Aufbau der Erkenntnisstheorie auf dieser Grundlage geschieht nun bei Aristoteles in folgender Weise. Das Ziel der Erkenntniss ist das Wissen oder die Wissenschaft. Man weiss aber

etwas, wenn man dessen Ursache erkannt hat und einsieht, dass sich dieses nicht anders verhalten kann (Anal. post. 1, 2.). Das Wissen beruht also darauf, dass sich das Gegentheil einer Annahme als unmöglich erweist, sie selbst also nothwendig ist.

Der Weg aber, der zum Wissen führt, nimmt seinen Anfang in der sinnlichen Wahrnehmung. Diese führt schon auf natürlich psychologischem Wege über sich hinaus. Jedes lebendige Wesen hat nämlich eine angeborene Fähigkeit zu unterscheiden, oder ein Wahrnehmungsvermögen (de anim. 2, 11.). Bei den Menschen bleibt der Inhalt des sinnlich Wahrgenommenen in der Seele, sie haben also ein Gedächtniss. Indem sie sich nun oft an etwas wiedererinnern, entsteht die Erfahrung, denn die vielen Erinnerungen sind zusammen Eine Erfahrung, d. h. ergeben Einen allgemeinen Begriff oder allgemeinen Satz. Aus solcher Erfahrung aber entsteht der Anfang der Kunst und der Wissenschaft (Anal. post. 2, 19.). Aus vielen erfahrungsmässigen Begriffen und Sätzen ergiebt sich nämlich eine allgemeine Annahme über das einander Aehnliche. Die blosse Empirie weiss nur, dass in *vielen* einzelnen Fällen sich etwas auf gleiche Weise verhält; die Kunst aber (und Wissenschaft) fasst das viele Gleiche unter Einen Begriff zusammen und weiss also, dass es sich in *allen* gleichen Fällen gleich verhält. Sie weiss daher nicht bloss das *Dass*, sondern auch das *Warum* oder die Ursache (Met. 1, 1.).

Diesem natürlichen psychologischen Wege gemäss muss man nun auch im absichtlichen Denken behufs der Erkenntniss von dem *für uns* Früheren und Erkennbareren, d. h. von dem sinnlich Wahrnehmbaren, beginnen und zu dem *an sich* Früheren und Erkennbareren oder zu dem Allgemeinen, oder den Principien aufsteigen (Anal. post. 1, 2. 2, 19.). Dies geschieht durch die Induction (*ἐπαγωγή*), welche ein Fortschritt vom Einzelnen zum Allgemeinen ist (Pop. 1, 12.). Dabei untersucht man nämlich, ob alle Einzelbegriffe, welche nach einem oder einigen ihrer Merkmale unter einen allgemeinen Begriff fallen, auch ein gewisses anderes Merkmal gemeinschaftlich haben. Ist dies der Fall, so gilt dies letztere Merkmal auch von jenem Allgemeinbegriffe und man hat also durch dieses Verfahren eine allgemeine Wahrheit gewonnen. Aristoteles giebt folgendes Beispiel: Pferde, Menschen und Maulesel haben wenig Galle; alle diese Wesen aber leben lange; also gilt der allgemeine Satz: Alle wenig Galle habenden Thiere leben lange. Ein solcher Inductionsschluss hat aber nur dann volle Gewissheit, wenn der ganze Umfang jenes allgemeinen Begriffs dieses Merkmal hat; so lange

man also nicht alle darunter fallenden Begriffe untersucht hat, ist seine Gültigkeit weniger gewiss (Anal. pr. 2, 23.).

Der Satz aber, dass das Allgemeine an sich früher ist, als das Einzelne, erklärt sich aus der logischen Anschauung, wonach die Gattung die Voraussetzung ihrer specifischen Differenzen ist. Erkennbarer aber ist das Allgemeine als das Einzelne, weil dasjenige Wissen, welches auf wenigeren Unterlagen beruht, genauer ist als das, was sich aus Verwickeltem ableitet (Met. 1, 2.). Die allgemeinen Begriffe haben nämlich weniger Merkmale, als die concreten.

Nach diesem Allen scheint Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung als die alleinige erste Grundlage für alle Erkenntniss angesehen zu haben, wie er denn auch meint, dass, wenn ein Sein ausfiele, damit auch eine Wissenschaft ausfallen würde (Acet. post. 1, 18.).

Allein wenn er auch ganz allgemein ausspricht, dass wir Alles entweder auf Grund einer Induction oder eines (durch vorhergegangene Induction erst ermöglichten) Syllogismus annehmen (ib. 2, 22.), und es danach scheint, als ob für die eigentliche apodiktische Wissenschaft das sämmtliche Material durch die Induction geliefert werden müsste, so möchte es doch sehr zweifelhaft sein, ob er solche allgemeine Axiome, wie z. B. den Satz des Widerspruchs, als auf dem Wege der Induction gefunden, angenommen hat.

§ 59.

Ist nun durch die Induction das Allgemeine gefunden, so wird dann durch das syllogistische Verfahren die Erkenntniss des Besonderen und damit der eigentliche Zweck der Wissenschaft erreicht.

Die allgemeine Theorie des Syllogismus handelt Aristoteles in der ersten Analytik mit grosser Ausführlichkeit ab. Er kennt aber nur mit Recht die drei ersten logischen Schlussfiguren und hält unter diesen nur die erste Figur für einen vollkommnen Syllogismus, auf welche er daher auch die Schlüsse in den anderen Figuren reducirt. In dieser ersten Figur aber verhalten sich nach ihm die drei Begriffe auf die Weise, dass der Unterbegriff ganz im Mittelbegriffe und dieser ganz im Oberbegriffe enthalten ist.

Die zweite Analytik beschäftigt sich sodann mit dem wissenschaftlichen Syllogismus oder dem Beweise (*ἀπόδειξις*). Da das Wissen darin besteht, dass man die Ursache einer Sache erkennt und einsieht, dass jede andere Annahme über dies Verhältniss unmöglich ist, die Wissenschaft also eine nothwendige Erkenntniss ist, so muss sie, als demonstrative, „aus Wahrem, Festen, Unvermittelten,

Erkennbareren, Früheren und äus den Ursachen des Schlusses“ entstehen. *Das Erste aber oder das Princip ist ein unvermittelter Satz, welchem kein anderer vorangeht* (Anal. post. 1, 2.). Das Beweisverfahren kann nämlich nicht ins Unendliche gehen, auch kann man nicht im Cirkel beweisen; die Wissenschaft muss also mit Sätzen beginnen, die ohne Beweis gelten (ib. 1, 3. 14.). Der erste und für alle Wissenschaften geltende Satz, oder das allgemeinste formale Princip derselben, ist der Satz des Widerspruchs. Dieser kann zwar an sich nicht bewiesen werden, aber es muss ihn jeder zugeben, der sich überhaupt auf eine Aussage oder Behauptung einlässt (Met. 3, 3. sq.).

Als unbewiesen aber muss jede Wissenschaft aufnehmen 1) den Begriff der Gattung, von welcher sie handelt, z. B. den der Zahl oder der Grösse, 2) die Axiome und 3) die Begriffe der Affectionen der Gattung. Die Gattung ist der Gegenstand, in Bezug auf welchen sie etwas beweist; die Axiome sind das, aus welchem sie den Beweis führt, und die Affectionen sind das, von dem sie beweist, dass es einer Gattung zukomme oder nicht (Anal. post. 1, 10.). Denn der Beweis bezieht sich nicht auf das Was der Begriffe, sondern nur darauf, ob etwas ist oder nicht ist (ib. 2, 3.). Von den Affectionen oder näheren Bestimmungen einer Gattung kann die Wissenschaft nur diejenigen in Betracht ziehen, welche jener an sich und zwar in ihrem ganzen Umfange und daher nothwendig zukommen (ib. 1, 4.); nicht aber die bloss zufälligen, welche einem allgemeinen Begriffe fehlen können, ohne seinen Inhalt oder sein Wesen zu verändern (ib. 6, 10.). Solche zufällige Merkmale bilden daher auch keine Gattung, unter welche ihre Subjecte fallen könnten; z. B. das Weisse ist keine Gattung, unter welche der Begriff „Mensch“ fällt, wohl aber ist eine solche der Begriff „lebendiges Wesen“. —

Hier ist sogleich der grosse und folgenreiche Mangel zu bemerken, welcher sich in dieser Beschreibung des wissenschaftlichen Verfahrens findet. Dieser besteht darin, dass Aristoteles jede Wissenschaft von einem ersten unbewiesenen *Satze*, als ihrem Erkenntnissprincip anheben lässt, wogegen die eigentlichen Erkenntnissprincipien die gegebenen Begriffe selbst sind. Das erste Geschäft, ehe irgend ein Grundsatz aufgestellt wird, muss sein, die Begriffe selbst zu prüfen, sowohl ob sie wirklich gegeben, als auch ob sie ihrem Inhalte nach logisch denkbar, d. h. nicht mit inneren Widersprüchen behaftet sind. —

§ 60.

Muss nun die Wissenschaft die Begriffe, deren sie sich bedient, ihrem Inhalte nach ohne möglichen Beweis aufnehmen, so ist die Bestimmung dieses Inhalts oder ihre Definition (ὁρισμός) von der grössten Wichtigkeit, denn die Begriffe (ὅροι) und die aus ihnen gebildeten Sätze sind die Principien der Beweise (ib. 1, 23.).

Diese Bestimmung kann nun zunächst unvollständig sein, indem man bloss das *γένος* angiebt, unter welches ein Ding fällt. Diese Gattungsbegriffe müssen aber immer ein Wesen ausdrücken und dürfen nicht bloss formale Begriffe sein, wie z. B. des Seienden oder des Einen. Denn diese bezeichnen keine Gattung, obwohl sie von allem Seienden ausgesagt werden. Oder aber es wird bloss das *ἴδιον* angegeben, eine diesem Dinge eigenthümliche Eigenschaft. Die vollständige Definition aber besteht aus der Angabe der Gattung und der Differenz, und ist der *ὅρος*, welcher das *τί ἦν εἶναι*, d. h. das volle eigenthümliche Wesen des Dinges, ausdrückt (Top. 1, 4. 6.). Denn wenn bloss das *τί ἐστιν* angegeben wird, so wird bloss die Gattung bezeichnet; z. B. „was ist der Mensch, was seine *οὐσία*? ein lebendiges Wesen". Das *τί ἦν εἶναι* aber drückt aus, was in dem *τί ἐστιν* das *ἴδιον* ist; „denn dieses ist ihm dasSein". (Anal. post. 2, b.) — (Der sonderbare Ausdruck *τὸ τί ἦν εἶναι* scheint eine Abkürzung zu sein und zu bedeuten: das, was einem Dinge als sein Sein oder wirkliches Wesen gesetzt wurde, wie man aus den vorkommenden volleren Formeln sieht, z. B. *τί ἦν αὐτῷ τὸ αἵματι εἶναι* (de part. animal. 2, 3.). Das Imperfect *ἦν* kommt bei Aristoteles häufig in der Bedeutung vor, dass eine Sache schon früher so oder so bestimmt wurde.)

Um nun die Definition einer Sache zu finden, muss man nach der Vorschrift des Aristoteles von den innerhalb ihrer Gattung liegenden allgemeinen Merkmalen diejenigen nehmen, welche in ihrer Gesammtheit nur dieser einen bestimmten Sache zukommen, wenn sie auch einzeln oder einige von ihnen zusammen von mehreren ausgesagt werden können; z. B. Jeder Dreizahl kommt zu: die Zahl, das Ungerade und die Eigenschaft, dass sie in sofern ein Erstes ist, als sie weder durch eine Zahl gemessen, noch aus Zahlen zusammengesetzt ist. Von diesen drei Merkmalen kommen die beiden ersten allen ungeraden Zahlen zu, die dritte auch der Zweizahl, alle zusammen aber nur der Dreizahl. (Um dies zu verstehen, muss man sich daran erinnern, dass die Eins für Aristoteles keine Zahl ist.) „Wäre dies nun nicht das, was die Dreizahl ist (*τοῦτο ἦν τριάδι*

εἶναι), so wäre es wie eine Gattung. Da es aber keinem Anderen zukommt, als den einzelnen Dreizahlen, so ist dies τὸ τριάδι εἶναι. Denn das Wesen eines Dinges ist eine solche Aussage über die Individuen.“ (Anal. post. 2, 12.). Diese letztere Bestimmung wird dann noch näher dahin ausgeführt, dass, obwohl die Definition aus zwei Stücken, der Gattung und der Differenz, besteht, sie dennoch eine einheitliche Aussage ist, weil die Gattung nicht ausser ihren Arten, sondern nur als eine durch ihre Differenzen bestimmte existirt. Die Definition ist daher die aus den Differenzen bestehende Aussage und nur dann erst vollendet, wenn man in der Angabe der Unterschiede so lange fortfährt, bis man zu demjenigen kommt, von dem es keine Unterschiede oder Unterarten mehr giebt. „Der letzte (τελευταία) Unterschied also wird das Wesen der Sache und die Definition derselben sein.“ (Met. 6, 12.).

Hier mag sogleich bemerkt werden, dass die Definition oder der λόγος τοῦ τὶ ἦν εἶναι im Ganzen mit dem zusammenfällt, was, Aristoteles im Gegensatz gegen die Materie die Form (εἶδος) nennt. Freilich ist es nach ihm bei manchen Dingen schwierig, in ihre Definition nicht die Materie mit aufzunehmen, aber das Bestimmte, was sie ohne Materie sind, ist ihr eigentliches Wesen. Der Physiker giebt die Materie, z. B. des Zornes an, wenn er ihn als ein Kochen des Bluts im Herzen definirt, der Dialektiker aber den Begriff oder die Form, wenn er ihn als das Verlangen nach Wiederbeleidigung bestimmt. Denn der Begriff (λόγος) ist die Form der Sache (de anim. 1, 1.).

Alle Definitionen aber drücken nur etwas Allgemeines aus, mögen sie nur das τί ἐστιν oder auch das τὶ ἦν εἶναι angeben. Denn weil die einzelnen Dinge vergänglich, also nicht nothwendig sind, so können sie nicht definirt werden, da sich der Beweis und die Definition nur auf das Nothwendige beziehen (Met. 6, 15.). Ueberhaupt kann alle Wissenschaft nur auf das Allgemeine gehen, weil jede Rede nothwendig aus Namen bestehen muss, die vorhandenen Namen aber allgemein sind. Die sinnliche Anschauung aber ergiebt kein allgemeines Wissen, da man ein einzelnes Ding, ein bestimmtes Dieses, nur zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte wahrnimmt, die Wissenschaft aber nur dadurch entsteht, dass man das Allgemeine und das, was Allem angehört, erkennt (Anal. post. 1, 31.).

Ausser dieser eigentlichen Definition, welche angiebt, was ein Name oder eine einen Namen vertretende Aussage bedeutet, giebt es noch eine zweite Art, welche angiebt, warum etwas ist. Diese

aber ist im Grunde ein Beweis und nur dem Ausdrucke nach von einem solchen verschieden (ib. 2, 9.). Diese Causaldefinitionen also gehören nicht zu den Principien der demonstrativen Wissenschaft, sondern nur jene erste Art, welche ein unbeweisbares Setzen dessen ist, was eine Sache ist. —

§ 61.

Endlich sucht Aristoteles zu beweisen, dass die Wissenschaft nur auf dem Wege eines apodiktischen Syllogismus zu Stande kommen kann. In aller Wissenschaft sucht man nämlich von dem, was geschieht, das Dass und das Warum, und von dem, was ist, das Ob und das Was zu erkennen (Anal. post. 2, 1.). In allen diesen Fällen aber muss es ein Mittleres (*μέσον*) geben, welches der Grund oder die Ursache (*αἴτιον*) ist. Damit man nämlich die Nothwendigkeit erkennt, dass in einem Satze gerade dieses Prädicat mit gerade diesem Subject verbunden ist, muss man einen dritten Begriff haben, aus dessen Verhältniss zu jenen beiden man eben die Nothwendigkeit jener Verbindung erkennt. „Denn was der Grund eines Anderen ist, kann man aus Einem Satze (Prämisse) nicht erkennen, es sind vielmehr wenigstens zwei dazu erforderlich, welche einen Mittelbegriff haben müssen.“ Wenn also das Wissen darin besteht, dass man den Grund (Ursache) weiss, und der Grund eben immer die Stelle des Mittelbegriffes einnehmen muss, so kann es nur durch einen Syllogismus zu Stande kommen (ib. 2, 2. 10.).

Die Principien aber des apodiktischen Syllogismus muss man, wie schon bemerkt, durch Induction kennen lernen. Denn die Wahrnehmung des Einzelnen bewirkt in uns das Allgemeine, womit es die Wissenschaft allein zu thun hat. Das Organ aber, womit man die Principien erfasst, ist der Verstand (*νοῦς*), und dieser ist von den Arten des Denkens, durch welche wir die Wahrheit erkennen, die genaueste. Denn die Meinung und das Nachdenken (*λογισμός*) lassen den Irrthum zu, wahr aber sind immer die Wissenschaft und der Verstand. „Wenn es nun keine genauere Gattung des Wissens giebt, als den Verstand, die Principien aber gewisser sind, als die Beweise, so bezieht sich der Verstand auf die Principien; denn der Anfang des Beweises ist nicht der Beweis, und der Anfang der Wissenschaft nicht die Wissenschaft; also ist der Verstand der Anfang der Wissenschaft (Anal. post. 2, 15.). — Diese Sätze haben offenbar keine andere Bedeutung als den Ausdruck der Nothwendigkeit, dass der Anfang einer Wissenschaft absolut fest liegen muss, wenn ein wirkliches

Wissen und nicht bloss ein Meinen zu Stande kommen soll. Wenn aber die Principien bloss durch Induction gefunden werden sollen und keine logisch kritische Bearbeitung des Inhalts der Begriffe hinzukommt, so wird die Wissenschaft immer auf einem schwankenden Grunde ruhen. —

Aristoteles scheint das Gefühl gehabt zu haben, dass er mit seiner Ansicht von der Wissenschaft, wonach der Inhalt derselben aus allgemeinen Begriffen und Sätzen besteht, also nur das Allgemeine das Gewusste ist, mit sich selbst in Widerspruch gerathen ist, wenn ihm doch der eigentliche Gegenstand des Wissens das Seiende ist, und zwar das selbständig Seiende, die *οὐσίαι*, von denen nach ihm, wie man später sehen wird, alles Andere abhängt; dieses selbständig Seiende aber ihm nicht das Allgemeine, sondern nur das Einzelne ist.

Um diesen Widerspruch zu lösen, sagt er: die Wissenschaft geht freilich in einer Hinsicht auf das Allgemeine, in anderer aber nicht. Denn die Wissenschaft ist zwiefach, einmal dem Vermögen nach und dann der Wirklichkeit nach. Das Vermögen aber, welches als Materie (*ὕλη*) allgemein und unbestimmt ist, geht auf das Allgemeine; die Wirklichkeit aber ist ein bestimmtes Dieses. Das Gesicht sieht nebenbei die allgemeine Farbe, weil diese Farbe, welche es sieht, Farbe überhaupt ist, und das bestimmte A, welches der Grammatiker untersucht, ist das A überhaupt. Wären aber die Principien allgemeiner Natur, so müssten es auch die aus ihnen bestehenden Dinge sein; dann aber gäbe es kein Einzelnes und Selbständiges (Met. 12, 30.).

Der Sinn dieser etwas dunklen und unbeholfen ausgedrückten Sätze scheint dieser zu sein: Die allgemeinen Begriffe und Sätze, welche die Wissenschaft gewinnen muss, wenn sie eine allgemeingültige und nothwendige Erkenntniss erreichen will, sind so lange nur ein mögliches, noch nicht zur Wirklichkeit vollendetes Wissen, als sie in ihrer abstracten Allgemeinheit bleiben und noch nicht auf das unter ihnen enthaltene Einzelne angewandt sind. Denn das Ziel des Wissens geht auf das Einzelne, d. h. das Seiende. So lange ich also dieses nicht vermittelst des Allgemeinen als nothwendig so oder so beschaffen erkannt habe, ist mein Wissen noch nicht vollendet, sondern ein bloss mögliches Wissen. Dazu kommt, dass das Allgemeine nicht wirklich etwas Anderes ist, als das Einzelne; denn es wäre thöricht zu meinen, das Einzelne bestände aus Allgemeinem. Vielmehr dieses bestimmte A ist nichts Anderes, als das allgemeine A oder das A

überhaupt. Denn seine Bestimmtheit besteht nur darin, dass es mit andern Merkmalen verflochten ist. Das A ist und bleibt dasselbe, mag es für sich abstract genommen werden oder mit andern Merkmalen zusammen einen concreten Begriff ausmachen. Hat man also das bestimmte A in seiner Qualität erkannt, so hat man auch das A überhaupt erkannt und umgekehrt. Es liegt hierin also die Erkenntniss ausgesprochen, dass die Allgemeinheit so wie die Besonderheit für einen Begriff zufällig sind und dadurch an seiner Qualität oder seinem Inhalte nichts geändert wird. Mit der Erkenntniss der allgemeinen, richtiger der reinen oder aus ihren Complexionen losgelösten Begriffe gewinnt man daher auch die Erkenntniss der Einzelbegriffe, da der Inhalt dieser aus einer Complexion jener Begriffe besteht; wobei freilich vorausgesetzt werden muss, dass man weiss, welche jener reinen Begriffe zu einer bestimmten Complexion gehören. Dieses Wissen aber ist dann das Vollendende des blossen Wissens vom Allgemeinen. — Kürzer und leichter wäre Aristoteles zu seinem Zwecke gelangt, wenn er nachgewiesen hätte, dass allgemeine Begriffe und Sätze nur eine Abbreviatur des Denkens sind, indem dadurch mit einem Male über alle darunter enthaltenen besonderen Begriffe und Sätze entschieden wird. — Indessen bleibt für Aristoteles dennoch der formale Widerspruch zurück, dass es ein Wissen nur von dem Seienden, also dem Einzelnen geben soll und doch ein Wissen von dem Allgemeinen, welches nicht seiend ist, behauptet wird und behauptet werden muss. Dieser Widerspruch aber bleibt so lange unauflöslich, als man von dem Grundsatze ausgeht, dass das Wissen ein Abbilden des Seienden sei. —

Diese ganze logische Methode der Induction und des Syllogismus führt eben in der That nur zu einer empirischen Gewissheit, nicht zu einer begrifflichen Nothwendigkeit allgemeiner Wahrheiten. Denn die aus der Induction gefundenen allgemeinen Sätze sagen aus, dass es überall und in jedem Falle so ist, nicht aber, dass es nothwendig so und nicht anders ist. Man schliesst dabei nicht aus der Natur, d. h. dem Inhalte der Begriffe, sondern nur daraus, ob sie sich in der Erfahrung zusammenfinden oder nicht. Danach würde auch z. B. die Mathematik nur empirische Gewissheit haben; dass die Summe der drei Winkel im Dreieck = 2 R ist, würde nicht aus der Natur des Dreiecks geschlossen werden, sondern nur daraus, dass es sich empirisch in jedem Dreieck bis jetzt so gefunden hat, wobei die Möglichkeit offen bliebe, dass in Zukunft einmal ein Dreieck entdeckt würde, dessen Winkelsumme nicht = 2 R wäre. Der

Syllogismus aber ist hiernach nur das Verfahren, das Einzelne unter das Allgemeine zu subsummiren. Wie unendlich grossen Gewinn daher auch das Inductionsverfahren für die empirischen Wissenschaften gebracht haben mag, und wie wichtig das syllogistische Verfahren zur Verhütung von Fehlern im Denken sein mag, so ist diese ganze logische Methode dennoch in Wahrheit nur ein Sammeln und Ordnen der schon vorhandenen Begriffe, nicht aber ein Entwickeln neuer Begriffe und Sätze aus den gegebenen Begriffen, reicht also zur eigentlichen Speculation nicht aus.

Indessen hat sich Aristoteles durch diese erste wissenschaftliche Ausarbeitung des logischen Verfahrens ein nicht hoch genug zu schätzendes Verdienst um die Wissenschaften, wie um die Philosophie insbesondere erworben, da die logische Ordnung, Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe die nothwendige Bedingung für ein gelingen sollendes Denken sind.

Ein anderes Verdienst aber besteht darin, dass er in seinem logischen Streben seine Aufmerksamkeit auf diejenigen Begriffe richtete, zu deren Bildung das Denken sich durch die Erfahrung unwillkürlich veranlasst findet, und dass er diese ebenfalls nach Arten und Unterarten zu sammeln und zu ordnen suchte.

B. Die theoretische Philosophie.

§ 62.

Die Kategorien.

Die allgemeinsten Begriffe, zu welchen die Erfahrung veranlasst, sind entweder solche, welche das Positive derselben unter allgemeinen Rubriken sammeln, oder solche, welche die verschiedenen Verneinungen bezeichnen, welche bei der Vergleichung der Begriffe unter einander entstehen, oder endlich solche, in denen das Positive mit seiner eigenen Negation unzertrennlich vereinigt zu sein scheint. —

Der ersten Art entsprechen die Kategorien. Sie sind die allgemeinsten Gattungen solcher Begriffe, welche einen positiven Inhalt haben. „Jedes," sagt Aristoteles (Kateg. 2.), „was ohne eine Verbindung ausgesagt wird, bezeichnet entweder ein Wesen (*οὐσία*, Ding, selbständig Seiendes), oder ein Wieviel (*ποσόν*, *quantum*), oder ein irgendwie Beschaffenes (*ποιόν*, *quale*), oder ein Bezügliches (*πρός τὶ*), oder ein Wo (*ποῦ*), oder ein Wann (*ποτέ*), oder ein Liegen (*κεῖσθαι*), oder ein Haben (*ἔχειν*), oder ein Thun (*ποιεῖν*), oder ein Leiden (*πάσχειν*)."

Diese berühmte Kategorientafel, der erste Versuch, alle verschiedenen positiven Begriffe in einem logischen Netze einzufangen, ist zwar äusserlich selbst nicht logisch geordnet, allein die Reihenfolge, in welcher die Kategorien hier aufgestellt werden, deutet doch auf eine im Ganzen annehmbare logische Ordnung. Auf die erste Hauptkategorie der *οὐσία* folgen die übrigen neun als die Prädicate, welche von dem selbständig seienden Wesen ausgesagt werden können, und diese bezeichnen 1) Beschaffenheiten, welche dem Dinge an sich selbst zukommen: die Quantität und Qualität, welche allerdings umzustellen gewesen wären; 2) die Verhältnisse zu Anderem (*πρός τὶ*) und zwar a) welche eine blosse gegenseitige Ordnung der Dinge anzeigen: Ort, Zeit, Lage; b) solche, in denen ein Ding von einem andern abhängig gedacht wird und zwar *α*) in einem ruhenden Zustande: Haben; *β*) in einem in Veränderung begriffenen: Thun und Leiden.

In der ersten Kategorie wird noch ein Unterschied zwischen der ersten und zweiten *οὐσία* gemacht. Die ersten *οὐσίαι* sind die einzelnen wirklich vorhandenen Dinge, wie: „dieser Mensch, dieses Pferd", überhaupt dasjenige, was von keinem Subjecte ausgesagt werden oder nicht Prädicat sein kann. Sie sind dasjenige, von dessen Sein das Sein dessen, was in den übrigen Kategorien ausgesagt wird, abhängt. „Wären nicht die ersten Wesen, so könnte von dem Uebrigen nichts sein." (Kat. 3.)

Die zweiten Wesen sind die Arten und Gattungen der ersten. Die Art (*εἶδος*) aber ist mehr ein Wesen, als die Gattung, weil das erste Wesen durch die Angabe der Art mehr erkennbar wird als durch die der Gattung. —

Hier beginnt Aristoteles einen Gradunterschied im selbständigen Sein zu machen; die Art hat mehr Theil daran als die Gattung, weil sie logisch dem ersten Wesen näher steht. Jedoch erkennt er, dass die s. g. zweiten Wesen eigentlich keine sind, sondern nur eine Beschaffenheit anzeigen, freilich nicht jede beliebige Affection eines Dinges, sondern nur eine solche, welche das Was desselben ausdrückt (Kat. 3. Met. 4, 14.)

Als besonders charakteristisch für die erste *οὐσία* wird angeführt, dass sie in Bezug auf ihre Veränderungen, obgleich sie der Zahl nach ein und dasselbe ist, doch für die conträren Gegensätze empfänglich ist; z. B. ein und derselbe Mensch kann bald weiss, bald schwarz, warm und kalt, schlecht und trefflich werden (Kateg. 3.). Dieser Satz aber hat weittragende Folgen. Kann ein Ding entgegen-

gesetzte Eigenschaften annehmen, so kann es möglicher Weise alle seine Eigenschaften wechseln, wenn auch niemals ohne solche sein. Fragt man also: was ist ein Ding? so kann man nicht mit bestimmten Eigenschaften mit Ausschluss der übrigen antworten, da es ja jene ablegen und diese annehmen kann. Man kann nur sagen: es ist das, was für entgegengesetzte Eigenschaften empfänglich ist. Diese Eigenschaft allein bleibt ihm. Dies aber ist der Begriff des Stoffes oder der Materie. Dieser Gedankengang würde also dahin führen, die Materie als die erste *οὐσία* zu setzen. Was aber den Aristoteles hindert diese Consequenz endgültig zu ziehen, wird sich später zeigen.

Ferner ist zu beachten, dass in dem allgemeinen Begriffe der *οὐσία* die beiden Begriffe der absoluten Position und dessen, was absolut gesetzt wird, ungetrennt zusammenliegen. Dies sagt Aristoteles selbst in den Worten, dass sie auf zweierlei Weise ausgesagt werde, entweder als das letzte zum Grunde Liegende (*ὑποκείμενον*, *subjectum*), welches von keinem Anderen ausgesagt werde, oder als das, was ein Dieses ist, und als trennbarer (von der Materie zu unterscheidender) Begriff bestehe; dieses sei die Form und die Art (*μορφή* und *εἶδος*. Met. 4, 8.). Er ist also nahe daran, den Begriff des Seienden in seine beiden Factoren des Seins und des Was zu zerlegen, sieht jedoch nicht, dass er in dem Begriffe des Subjects oder der Substanz schon beide gesetzt hat, und in dem der Form den zweiten noch einmal setzt.

Der Begriff des Seins hat bei Aristoteles eine sehr weite Bedeutung. Im Allgemeinen bezeichnet er jedes bejahende Setzen; denn er wird zunächst von der Logik aus in der Bedeutung der bejahenden Copula gefasst. „Das Sein, heisst es (de interpret. 3.), ist nichts; es bezeichnet aber eine Verbindung, welche man ohne das Verbundene nicht verstehen kann. Das Sein und Nichtsein ist kein Zeichen für eine Sache.“

Daher wird Allem das Sein beigelegt, was irgendwie bejahend gedacht wird. Dies kann geschehen, indem einem Subject eine ihm zufällige Eigenschaft beigelegt wird, die nicht zu seinem Wesen gehört, z. B. der Gebildete ist ein Hausbauer; oder man kann auf diese Weise sogar auch ein Negatives aussagen, z. B. dass das Nicht-Weisse sei, weil dasjenige ist, dem es zukommt. Dies ist das *ὂν κατὰ συμβεβηκός*. An sich seiend (*καθ' αὑτά*) aber werden diejenigen Prädicate genannt, welche ein im Begriffe eines Dinges liegendes Merkmal bezeichnen, oder die, welche Merkmale von im Begriffe liegenden Merkmalen sind, z. B. dem Dreieck kommt an sich die Linie

zu und die Linie ist an sich gerade oder kreisförmig (Anal. post. 1, 4.). Ausserdem soll Sein soviel als Wahrsein und Nichtsein soviel als Falschsein bedeuten, worin jedoch nur die ursprüngliche Bedeutung des Seins liegt. Endlich aber bezeichnet es sowohl das möglich Seiende (*δυνάμει ὄν*), als auch das wirklich Seiende (*ἐνεργείᾳ ὄν*). Jemand ist sehend, sowohl wenn er sehen kann, als wenn er wirklich sieht (Met. 4, 7.). — Man erkennt, dass in allen diesen Fällen von dem echten Begriffe des Seins, der absoluten Position, welchen die Eleaten im Sinne hatten, nicht mehr die Rede ist.

§ 63.

Auch in den Erläuterungen des Aristoteles zu den übrigen Kategorien findet sich manches Beachtenswerthe. Der conträre Gegensatz soll sich hauptsächlich bei räumlichen Verhältnissen bemerklich machen und hiervon die Definition der übrigen conträren Gegensätze abgeleitet sein; denn man definire das Entgegengesetzte als das innerhalb einer Gattung am meisten von einander Entfernte. (Kateg. 4.). Indessen beschränkt er den conträren Gegensatz nicht auf diesen einen Fall, sondern kennt auch Conträres ohne dazwischen liegende Glieder, wie „gerade und ungerade“ (Kateg. 8.); und auch die zwischen den beiden äussersten Enden liegenden mittleren Glieder in den Reihen der Gegensätze sollen sich sowohl unter einander als auch gegen die äussersten Glieder wie conträre Gegensätze verhalten (Phys. 5, 1. u. 6.).

Das Relative (*τὰ πρός τι*) umfasst im weiteren Sinne jede auch zufällige Hinweisung eines Dinges oder Begriffes auf etwas Anderes. Im eigentlichen Sinne aber ist es das, dessen Sein (Wesen) darin besteht, sich zu einem Anderen irgendwie zu verhalten (*οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν*). Seiner Natur nach ist das Relative miteinander zugleich, d. h. kein Bezogenes ist ohne seinen Beziehungspunct. Jedoch soll dies nicht bei allem Relativen stattfinden. Das Erkennbare scheint in den meisten Fällen früher zu sein als die Erkenntniss davon, und das Wahrnehmbare ist früher als die Wahrnehmung und bleibt auch nach dem Aufhören derselben (Kateg. 5.). Diese falschen Ausnahmen aber hat nur der naive Realismus dictirt, welcher die Beziehungen auf das erkennende und wahrnehmende Subject den Gegenständen als objective Eigenschaften beilegt.

Die Qualität soll eine entweder dauernde oder vorübergehende Beschaffenheit (*ἕξις* oder *διάθεσις*) ausdrücken, oder ein physisches

Vermögen oder Unvermögen etwas leicht zu thun, oder nichts zu leiden, wie „gesund, krank, hart, weich"; oder eine leidentliche Beschaffenheit und Affection (*πάθος*), wie „süss, bitter, warm, kalt," d. h. eine Beschaffenheit, welche eine solche Affection bewirkt oder von ihr herrührt; oder endlich eine Gestalt und Figur, wie „gerade, krumm, dreieckig". Es ist merkwürdig, dass Aristoteles sieht, dass die Gattungen dieser Qualitäten zur Kategorie des Relativen gehören, dies aber von den einzelnen bestimmten Qualitäten ausdrücklich verneint (Kateg. 6.). — Wenn nun aber alle diese Qualitätsbegriffe sich bei kritischer Betrachtung in Relationen verwandeln und auch die Begriffe der s. g. zweiten Wesen, welche die das Was der ersten *οὐσίαι* constituirenden Qualitäten angeben sollen, aus solchen nur angeblichen Qualitätsbegriffen bestehen, so kann man daraus ermessen, in welcher grossen Täuschung sich die Philosophie befunden hat, so lange sie mit solchen Begriffen das wahre Wesen, das absolute Was der Dinge, zu erkennen glaubte.

§ 64.
Die Gegensätze.

Die Verneinungen zerfallen in vier Klassen von Gegensätzen. a. Die *ἀντίφασις*, der contradictorische Gegensatz, dessen Glieder die *κατάφασις* und *ἀπόφασις* sind, zwischen denen es kein Mittleres giebt. b. Der Gegensatz der Relation; hierunter fallen genau genommen nur die eigentlichen Correlatbegriffe, deren Wesen eben nur in einer Beziehung auf etwas Anderes besteht. c. Die *ἐναντίωσις*, der conträre Gegensatz. Dieser findet nur unter Objecten statt, die entweder unmittelbar entgegengesetzte Gattungen sind, wie Tugend und Schlechtigkeit, oder Arten solcher Gattungen, wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, oder Arten ein und derselben Gattung, wie blau, roth, grün u. s. w. Einige dieser conträren Gegensätze haben ein Mittleres zwischen sich, indem zwischen die beiden äussersten Gegensätze sich eine Reihe von Mittelgliedern einschiebt, wie zwischen weiss und schwarz die verschiedenen Abstufungen des Grauen. d. Der Gegensatz der *ἕξις* und der *στέρησις* (*privatio*), des Habens und Beraubtseins. Diese Privation bedeutet, dass ein Gegenstand, welcher seiner Natur nach für den Besitz einer Eigenschaft befähigt ist, diese nicht besitzt. Die Blindheit z. B. ist für das Auge eine Privation, weil das Sehen zu seiner Natur gehört.

Unter diesen Arten der Gegensätze sind die der *ἐναντίωσις* und der *ἕξις* und *στέρησις* für die theoretische Philosophie des

Aristoteles am wichtigsten. Die conträren Begriffe bilden nämlich den Inhalt der specifischen Differenzen der Gattungen der Dinge und geben daher nach dem oben bei der Definition Bemerkten das eigentliche Wesen oder die Form der Dinge an. Da diese *ἐναντία* unvereinbare Begriffe sind, so gehen sie nicht in einander über (die Wärme wird nicht Kälte); sie verändern sich also nicht, sondern bleiben, was sie sind. Um nun die Veränderung der Dinge erklären zu können, darf man nicht meinen, dass sie bloss aus solchen conträren Qualitäten beständen, sondern muss ausser diesen noch etwas annehmen, an welchem sie wechseln, oder was sie bald annimmt, bald abwirft. Dies ist die Materie, das *ὑποκείμενον,* welches jenen Qualitäten zum Grunde liegt, oder sie trägt *(substantia)*; daher wird gesagt, dass die Materie das erste Princip der sinnlichen Körper sei, welches den Gegensätzen zum Grunde liege (de gener. et corrupt. 2, 1. cf. 1, 6.).

Die *στέρησις (privatio)* ist als Beraubung einer positiven Eigenschaft zunächst eine blosse Negation und zwar eine stärkere, als die, welche im Begriffe der Materie liegt. Denn diese ist nicht an sich, sondern nur beziehungsweise und accidentiell eine Negation und vielmehr beinah und gewissermassen eine *οὐσία;* jene aber ist an sich ein Nichtsein und durchaus nicht eine *οὐσία* (Phys. 1, 9.). Aber da doch ein Ding, wenn es eines Zustandes beraubt ist, sich nicht in gar keinem Zustande, sondern in dem entgegengesetzten befindet, z. B. in dem der Blindheit, wenn es des Sehens beraubt ist, so drückt die Beraubung, als Zustand, doch wieder etwas Positives aus, ist also gewissermassen eine *ἕξις* (Met. 4, 12.) und ist daher auch gewissermassen eine Form und wirkende Ursache; ja sie wird, ebenso wie die Form, der Materie als ein Princip (*ἀρχή*) gegenübergestellt (Met. 11, 5.). — Zu beachten ist dabei, dass unter den *ἕξεις* Vollkommenheiten, Gutes, Angenehmes, Nützliches, z. B. Tugenden, Licht, Wärme, Leben, Gesundheit, Ordnung; unter den Privationen aber das Gegentheil, Uebel und Schlechtigkeiten, z. B. Finsterniss, Kälte, Tod u. dgl. befasst werden. Es mischt sich also in diese theoretischen Unterschiede ein Werthurtheil. Das Gute wird als Position, das Schlechte als Negation aufgefasst. Aber dennoch hat diese Auffassung keinen Bestand, da es zu Tage kommt, dass auch das Schlechte als ein Positives und Wirkendes auftritt. Uebrigens gelten alle diese Begriffe, auch die, welche eine blosse Negation ausdrücken sollen, nach der Ansicht des naiven Realismus für objective Eigenschaften der Dinge, so dass hieraus sich die Ansicht entwickelte, dass die Realität

der Dinge ihren Massstab in der Menge ihrer positiven Eigenschaften habe; was endlich auch zu dem Begriffe eines *ens realissimum* Veranlassung gab. —

§ 65.

Die auf das Geschehen sich beziehenden Begriffe.

Zeigte die Erfahrung nur ein ruhiges Bestehen der Dinge, so würden die zehn Kategorien und die vier Klassen der Gegensätze hinreichen, um die obersten Klassenbegriffe auszudrücken, unter denen die Aussagen von den Dingen gesammelt werden können, wenn man von der Unvollständigkeit dieser Rubriken absieht, worauf es aber hier nicht ankommt. Aber die Erfahrung zeigt ebensowohl einen Wechsel in den Dingen, ein Entstehen und Vergehen, Veränderung und Bewegung und nöthigt damit zu solchen Begriffen, in denen eine Position mit ihrer Negation unzertrennlich verbunden ist, und damit weiterhin zu andern Begriffen, durch welche diese räthselhaften Vorgänge erklärt werden sollen.

Diese Begriffe sind namentlich die der Veränderung und Bewegung mit ihren Unterarten und die damit zusammenhängenden des Continuums, des Unendlichen, des Orts (Raumes) und der Zeit. Diejenigen aber, durch welche man die Veränderung oder das Geschehen zu begreifen gedenkt, sind die des Vermögens, der Kraft, der Wirklichkeit, der Materie, der Form und der Ursache.

Diese letzteren sind keine empirischen, sondern speculative Begriffe, welche der natürliche Verstand sich vor aller absichtlichen Speculation gebildet hat, um die dunkel gefühlten Widersprüche in dem gegebenen Begriffe der Veränderung oder des Werdens zu vermeiden. Es mag dienlich sein, hierüber eine kurze Erläuterung voranzuschicken.

Die empirische Beobachtung zeigt, dass die Reihen der Veränderungen von einem sinnlichen Dinge auszugehen pflegen. Nachdem darüber eine hinreichende Erfahrung gesammelt ist, erwartet der Zuschauer, wenn ihm ein solches Ding wieder gegeben wird, von dem eine bestimmte Reihe von Veränderungen auszugehen pflegt, dass von diesem auch jetzt eine solche ausgehen werde, und indem er diese seine Erwartung unwillkürlich auf das Ding selbst als eine Eigenschaft desselben überträgt (da ja seine Erwartung an der Vorstellung dieses Dinges haftet), so denkt er die Beschaffenheit desselben der Art, dass es ihm seiner Natur nach zukomme, der Anfangspunkt dieser Veränderungen zu sein, d. h. er schreibt ihm ein Können oder

ein Vermögen zu. Daher definirt auch Aristoteles das Vermögen (*δύναμις*) als *ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο*, d. h. als den Anfangspunct, von welchem eine Veränderung ausgehen kann; wobei die Veränderung entweder in einem wirklich andern Dinge geschieht, oder in demselben Dinge, in welchem der Anfangspunct liegt. Im letzteren Falle aber muss in diesem Dinge auch ein Unterschied sein, nämlich etwas, von dem die Veränderung ausgeht und etwas, welches sie erleidet. — Eine ähnliche Erwartung aber heftet sich auch an das zu verändernde Ding, und daher wird auch diesem ein Vermögen zugeschrieben, die Veränderung zu erleiden. So giebt es sowohl ein actives als ein passives Vermögen der Dinge, und beide sind in ihnen wirkliche Beschaffenheiten oder gehören zu seiner Natur, seinem objectiven Wesen.

Diese angeblich realen Vermögen gehören aber für den Menschen, der vorzüglich dabei interessirt ist, welche Veränderungen oder Erfolge von den Dingen ausgehen, zu den wichtigsten Eigenschaften der Dinge, so dass er den Begriff des Dinges oder des Seienden vorzüglich an dem Merkmale seiner Wirksamkeit erfasst und ihm beide Begriffe des Seienden und des Wirkenden fast unzertrennlich zusammenschmelzen. Das Seiende als solches ist ihm das Wirkende. Um aber das Wirken selbst zu begreifen, bedarf es ausser dem Vermögen noch eines andern Begriffes. Denn in dem blossen Vermögen liegt noch nicht, dass ihm eine Wirklichkeit entspringt, es kann auch unthätig bleiben. Daher wird der Begriff des Vermögens durch den der Kraft vollendet, welcher eben das in ein wirkliches Streben versetzte Vermögen ausdrückt. Um aber begreifen zu können, wie das blosse Vermögen gleichsam aus seiner Ruhe aufgeregt und zur Kraft werde, bedarf es der weiteren Hinzunahme einer Ursache, d. h. irgend eines Anderen, welches jenes Vermögen in Thätigkeit setzt, und um das Wie dieses Vorgangs zu begreifen, denkt der natürliche Verstand, dass von der Ursache etwas in die andere Sache hineinkommt oder einfliesst, wodurch sie ihrer seits nun auch zur Ausübung ihres Vermögens erregt wird.

In jenem Begriffe des Vermögens liegt ferner der Gedanke, dass dasjenige, welches der Erwartung nach von ihm ausgeht, sei es ein Ding oder ein Ereigniss, zwar noch nicht ist oder geschieht, dass es aber sein oder geschehen werde, wenn jenes Vermögen irgendwie dazu kommt, sich zu äussern. Dieses, welches noch nicht ist, aber sein wird, ist nun das M ö g l i c h e. Ein solches mögliches Ding wird aber erfahrungsmässig nur dann zu einem wirklichen Dinge,

wenn ein anderes Ding schon wirklich ist, von dem das Wirklichwerden jenes ausgeht, auch entsteht ein wirkliches Ding durch das Wirken eines andern nicht aus dem reinen Nichts, sondern es ist immer schon etwas vorhanden, aus welchem es entsteht. Dieses aber, woraus ein wirkliches Ding entstehen kann, welches aber dieses wirkliche Ding noch nicht ist, ist der Stoff, die Materie, und diese ist also, insofern sie nur möglicher Weise das wirkliche Ding ist, nicht ein wirkliches, sondern nur ein mögliches Ding (δυνάμει ὄν). Freilich insofern dieser Stoff schon ein bestimmtes Ding ist, wie dieses Holz oder dieser Stein, so ist er schon wirklich, aber in wie weit er schon wirklich ist, ist er wieder aus etwas geworden, was noch nicht dieses Bestimmte war. Geht man in diesem Gedankenzuge fort, so kommt man endlich auf den Gedanken des Stoffes an sich oder der ersten Materie, d. h. eines Etwas, das noch gar nichts ist, aus dem aber Alles werden kann. —

Insofern nun ein Ding noch nicht das ist, was aus ihm werden kann oder insofern es Stoff ist, kann es möglicher Weise auch ein anderes werden, als man gerade erwartet; es ist noch unbestimmt, was es werden wird; ist es aber ein wirkliches Ding geworden, so ist es völlig bestimmt dieses und kein anderes. Diese völlige Bestimmtheit des Dinges ist sein wirkliches Wesen oder seine Form.

Weil aber endlich bei diesem Vorgange das bloss mögliche Ding den Anfangspunct, das wirkliche Ding aber den Endpunct des Werdens ausdrückt, so überträgt sich auf denselben nach Analogie des menschlichen Handelns auch der Begriff des Zieles oder Zweckes (τέλος). Das bloss Mögliche rückt durch die Stadien seines Wirklichwerdens seinem Ziele entgegen, bis es endlich als vollendete Wirklichkeit (ἐντελέχεια) in völlig ausgeführter Gestalt oder Form dasteht.

Es wird hienach ausführlicher darzustellen sein, wie diese Begriffe in der Physik und Metaphysik des Aristoteles sich gestaltet, und welche Weltanschauung sie bei ihm zum Resultate gehabt haben.

1. Die Physik.

§ 66.

Die physischen Principien.

Aristoteles stellt sich bei seiner philosophischen Naturbetrachtung zunächst auf den gewöhnlichen empirischen Standpunct, wo man die gegebenen natürlichen Dinge, die lebendigen Wesen, Pflanzen, einfachen Körper (Erde, Wasser, Luft, Feuer) als selbständig seiend

oder als *οὐσίαι* ansieht und, weil man wahrnimmt, dass alle oder einige derselben in Bewegung sind, in Ueberschreitung der reinen Empirie ihnen ein Princip der Bewegung und der Ruhe oder einen eingepflanzten Trieb zur Veränderung beilegt (Phys. 1, 1.—2, 1.).

Um von diesen natürlichen Dingen eine Erkenntniss zu erlangen, muss man nach den obigen logischen Grundsätzen zuerst ihre Principien aufsuchen (ibid.) und zwar, da es drei Arten von Principien giebt, nämlich das Erste, woher etwas ist, oder wird, oder erkannt wird (*principia essendi, fiendi, cognoscendi* Met. 4, 1.), die beiden ersten Arten.

Zur Auffindung dieser Principien ist es aber nothwendig, darauf zu achten, dass bei der Veränderung nichts aus einem Beliebigen entsteht, oder dahinein vergeht, sondern nur aus dem conträren Gegentheile und in dasselbe; z. B. das Weisse entsteht nicht aus dem Gebildeten, sondern aus dem Nichtweissen, und nicht aus einem beliebigen Nichtweissen, sondern aus dem Schwarzen oder aus den zwischen diesen Extremen in der Mitte liegenden Farben (Phys. 1, 5.); also weder aus dem disparaten, noch dem contradictorischen, sondern nur aus dem conträren Gegentheile. — Man beachte, um den Werth dieses Satzes zu beurtheilen, dass das Entstehen und Vergehen hier nur den blossen Wechsel der Erscheinung bedeutet. —

Diese Gegensätze sind aber nicht selbst das ganze Wesen (*οὐσία*) der Dinge; sie allein können also auch nicht die Principien derselben sein, sondern man muss zu den beiden Gegensätzen (wie warm und kalt, weiss und schwarz, geordnet und ungeordnet) noch ein Drittes hinzunehmen. Bei allem Werden muss nämlich immer etwas zum Grunde liegen, was da wird. Wenn ein Mensch aus einem ungebildeten ein gebildeter wird, so bleibt dabei das nicht im Gegensatz Stehende, der Mensch, zum Grunde liegen, das Gebildete und Ungebildete aber ist das Wechselnde (ib. 1, 7.). Alles Werdende ist also zusammengesetzt, eins ist dabei das Werdende und eins das, was es wird. Wenn also die natürlichen Dinge Ursachen und Principien haben und nicht zufällig oder nebenbei (*κατὰ συμβεβηκός*) entstehen, so entsteht jedes Ding aus zu dem Grunde Liegenden (*ὑποκείμενον*) und der Form; denn gewissermassen ist der gebildete Mensch aus dem Gebildeten und dem Menschen zusammengesetzt. Je nachdem man also die beiden conträren Gegensätze als zwei oder ein Princip zählt, giebt es zwei oder drei Principien der Dinge, die beiden Gegensätze und das zum Grunde Liegende. Diese letztere Natur aber ist nur der Analogie nach erkennbar. Denn wie zur Bildsäule

das Erz oder zum Bett das Holz oder zu irgend einem Geformten sich die Materie und das Formlose verhält, ehe es die Form annimmt, so verhält sich jene Natur zu dem Dinge oder dem bestimmten Diesen oder dem Seienden (ibid.).

Man hat hier den eigentlichen Grund, aus welchem bei Aristoteles der Begriff der Materie entsteht, und dieser liegt in der gegebenen Veränderung der Dinge, welche für ihn, wie für seine Vorgänger, das Hauptproblem ist, welches das philosophische Denken in Bewegung setzt. Er schliesst nun richtig, dass die wechselnden Merkmale der Dinge das Seiende nicht sein können, eben weil sie nicht beharren. Diesem Schlusse muss bei ihm, wenn auch unausgesprochen und nicht deutlich gedacht, der wahre Begriff des Seins zum Grunde liegen; er muss wenigstens gefühlt haben, dass das Wechselnde nicht absolut gesetzt werden kann. Indem er aber nach einem solchen absolut Setzbaren sucht, geräth er auf einen Irrweg. Da nämlich alle gegebenen Merkmale der Dinge solche wechselnde sind, also keins zur absoluten Position tauglich ist, so müssen sie dem Beharrlichen an sich sämmtlich abgesprochen werden, und nun schliesst er, weil dieses keins von den gegebenen Merkmalen an sich haben kann, so ist es an sich als ein durchaus Unbestimmtes (*ἄπειρον*) zu fassen, es ist weder ein Was, noch ein Grosses, noch sonst irgend etwas, wodurch das Seiende bestimmt oder als ein Dieses ausgesagt wird, und also als absolut unbestimmt auch unerkennbar (Met. 6, 3. — 6, 10. — 11, 3. — Phys. 3, 6.).

Hier liegt aber der Fehler im Schlusse. Denn damit, dass ihm alle gegebene, bekannte Qualität abgesprochen wird, ist nicht nothwendig gesetzt, dass es gar keine Qualität hat, da es auch Qualitäten geben kann, die unbekannt, weil unerkennbar, sind. Der Begriff des absolut Seienden, welcher gar nicht umgangen werden kann, so viel man es auch versucht hat, zwingt vielmehr, wenn die gegebenen Qualitäten nicht absolut gesetzt werden können, dennoch ein unerkennbares Was zu setzen, sei es in der Einzahl oder Mehrzahl, weil sonst gar nichts als seiend gedacht wird. Diese Wahrheit macht sich auch bei Aristoteles geltend, einmal in dem Satze, dass dieses absolut Unbestimmte nur ein der Möglichkeit nach Seiendes (*δυνάμει ὄν*) ist Met. 7, 1.), und sodann, dass die absolut unbestimmte oder erste Materie für sich gar nicht, sondern immer schon in einer Form, also als eine qualitativ bestimmte, existirt (de genes. et corr. 1, 5. — 2, 5.).

Trotzdem aber, dass in diesen Aussagen das freilich nicht ausgesprochene und nicht erkannte Bekenntniss liegt, dass dieser Be-

griff der Materie ein Unbegriff ist, behält ihn Aristoteles bei und redet von ihm als einem Seienden, das an sich nichts ist, aber alle möglichen Bestimmungen annehmen kann. Jedoch redet er meistens nur von der zweiten Materie, die schon irgendwie durch eine zu einer anderen im conträren Gegensatze stehende Qualität bestimmt ist, und wenn er von der nächsten Materie der wirklichen, völlig bestimmten Einzeldinge redet, so versteht er immer die zweite Materie, die durch Annahme von noch andern Qualitäten fähig ist, zu einem Einzeldinge zu werden. Daraus folgt auch der Satz, dass die letzte Materie, d. h. die, welche alle Bestimmungen, die zu einem wirklichen Dinge gehören, besitzt, und die letzte Form gewissermassen ein und dasselbe sind (Met. 7, 6.). Der Begriff nämlich des möglichen und der des wirklichen Dinges haben beide denselben Inhalt, nur ihre Position ist verschieden; wie auch Kant denselben Gedanken in seinem bekannten Satze ausdrückt, dass hundert wirkliche Thaler nicht mehr enthalten, als hundert mögliche Thaler.

§ 67.

In diesem Begriffe der Materie sieht Aristoteles nun die Lösung der Schwierigkeit, welche die Eleaten in dem Begriffe des Werdens gefunden hatten. Ihrem Satze: das Seiende kann nicht werden; denn wenn es ist, so kann es nicht mehr entstehen, ist es aber nicht, so kann es aus dem Nichts nicht entstehen, entgegnet er: Jene hätten sich geirrt, indem sie das Nichtsein absolut genommen und nicht erkannt hätten, dass etwas aus einem relativ Nichtseienden entstehen, und dass ein solches relativ Nichtseiendes etwas thun und leiden könne. Die Materie sei aber nicht ein an sich Nichtseiendes, sondern nur ein *οὐκ ὂν κατὰ συμβεβηκός*. Wenn z. B. ein Arzt baut, so thut er es nicht, insofern er Arzt ist, sondern als Hausbauer, und wenn er weiss wird, so wird er es nicht als Arzt, sondern als ein Schwarzer. Er thut und wird also etwas als ein Nichtseiender, aber nicht als ein absolut Nichtseiender, sondern nur insofern er nicht Arzt ist. So ist also die Materie schon immer etwas, aber sie ist noch nicht das, was wird, und insofern ist sie ein *οὐκ ὄν*. Daher kann man beides sagen: es entsteht etwas aus Nichtseiendem, weil die Materie insofern nicht ist, als sie nicht das ist, was wird; aber auch: es entsteht etwas aus Seiendem, weil das dem Vermögen nach, aber nicht der Wirklichkeit nach Seiende immer schon vorhanden sein muss. Ein absolutes Entstehen und Vergehen

giebt es allerdings nicht, sondern immer wird aus einem Möglichen ein Wirkliches (Phys. 1, 8. de gener. et corr. 1, 3. 5.).

Abgesehen davon, dass diese angebliche Lösung die eigentliche Schwierigkeit im Begriffe des Werdens gar nicht berührt, welche darin liegt, dass etwas, indem es wird, zugleich die entgegengesetzten Eigenschaften an sich hat, ist sie auch darum nicht gelungen, weil sie eben ein Seiendes voraussetzt, welchem gar kein bestimmtes Was zugeschrieben werden kann, das also in Wahrheit nichts ist. Dies verbirgt sich freilich so lange, als man von einer schon irgendwie bestimmten Materie redet, tritt aber bei der schliesslichen Frage hervor: was denn das sei, welches die ersten elementaren Gegensätze annimmt?

§ 68.

Die Ursachen.

Die Untersuchung über die Principien der natürlichen Dinge hat zum Resultat gehabt, dass deren zwei resp. drei angenommen werden müssen, die zum Grunde liegende Materie und die sie näher bestimmenden conträren Gegensätze, deren Complex für jedes einzelne Ding die Form ist. Dies sind jedoch noch nicht alle Ursachen, (oder das ganze *διὰ τί*), deren Erkenntniss zu einer vollständigen Wissenschaft von den natürlichen Dingen erforderlich ist. Aristoteles stellt daher mit Einschluss jener beiden Principien vier Ursachen der Dinge auf, welche der Naturforscher sämmtlich beachten muss, um eine vollständige Erkenntniss der Natur zu erlangen, nämlich die Materie, die Form, das Bewegende und den Zweck (Phys. 2, 7.), und glaubt eben dadurch seine Vorgänger zu überragen, dass er diese sämmtlichen Ursachen berücksichtige, während jene nur einzelne derselben behandelt hätten (Met. 1.). Auf eine Weise, sagt er, giebt man die Ursache an, wenn man das in den Dingen Seiende angiebt, woraus sie werden; so ist das Erz die Ursache der Bildsäule; hieher gehören auch die Gattungen dieses „Woraus“, z. B. das Wasser, als die Gattung, aus welcher alles Schmelzbare besteht. Die zweite Ursache ist die Form und das Muster (*εἶδος, παράδειγμα*), d. h. der Begriff (*λόγος*) des eigentlichen Wesens und die Gattungen der Formen; z. B. die Definition der Octave ist das Verhältniss von Zwei zu Eins und überhaupt ist es die Zahl. Die dritte Ursache ist der erste Anfang der Veränderung oder der Ruhe, z. B. der Rathgeber, der Vater des Kindes, überhaupt das Bewirkende des Bewirkten und das Verändernde des Veränderten; also das, woher die Bewegung kommt. Die letzte

Ursache ist der Zweck oder das „Weswegen“ (τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα); z. B. die Gesundheit ist die Ursache des Spazierengehens. Hieher gehören auch alle Mittel zum Zweck (Phys. 2, 3. Met. 4, 2.).

Ausserdem bemerkt er, dass, wenn man von einer wechselseitigen Ursache rede, dass z. B. die Arbeit die Ursache der Gesundheit und diese die Ursache jener sei, man es in verschiedenem Sinne meine, einmal als Zweck und dann als bewegende Ursache. Auch kann ein und dasselbe die Ursache des Entgegengesetzten sein, indem es in dem einen Falle anwesend, im andern abwesend ist, so ist der Steuermann sowohl die Ursache der Erhaltung als des Unterganges eines Schiffes. (Daher gehört die Privation auch zu den Ursachen.) Es giebt ferner nähere und entferntere Ursachen. Diese fasst Aristoteles jedoch in ganz anderm Sinne, als man gegenwärtig zu thun pflegt, indem er die Angabe des besondern Begriffes die nähere und die des allgemeineren die entferntere Ursache ausdrücken lässt; so ist der Arzt die nähere, der Künstler die entferntere Ursache der Gesundheit. In ähnlichem Sinne redet er auch von zufälligen Ursachen, z. B. Polyklet ist die zufällige Ursache der Bildsäule, weil es dem Bildhauer zufällig ist, dass er Polyklet ist. — Man erkennt leicht, dass diese Unterscheidungen nur eine zur wirklichen Erkenntniss völlig unnütze logische Spielerei sind. — Endlich werden die Ursachen in vermögende und wirkende (δυνάμενα und ἐνεργοῦντα) eingetheilt. —

Von jenen vier Ursachen fallen die drei letzten oft in eins zusammen. „Denn die Form und der Zweck sind eins, und ebenso ist das Bewegende und die Form dasselbe; denn der Mensch zeugt einen Menschen.“ (Phys. 2, 7.) Alles Werden nämlich geschieht zu dem Zwecke, dass die Form in der Materie verwirklicht werde, die Form also ist der Zweck. Die Bewegung aber geht immer von einem wirklichen, also schon geformten, Dinge aus, daher ist die Form, das eigentliche Wesen des Dinges, auch die bewegende Ursache. Die Ursache, dass das Kind das Wesen eines Menschen hat, ist die, dass der Vater ein Mensch ist. Ebenso ist die Form oder der Begriff der Gesundheit, welchen der Arzt in seiner Seele hat, die bewegende Ursache für die Gesundheit des Kranken. Bei den natürlichen Dingen reduciren sich also die vier Ursachen meistens auf die beiden der Form und der Materie. —

Diese vier angeblichen Ursachen sind nur die Antwort auf die gewöhnlichen Fragen, welche man hinsichtlich eines Dinges aufzuwerfen pflegt: woraus besteht es? was ist es? woher kommt es?

und wozu dient es? und deren Beantwortung bewirkt, dass man eine vollständige empirische Erkenntniss eines Dinges hat. Die Beantwortung der speculativen Fragen aber, wie denn das Verursachen zu denken sei und ob überhaupt zu den gegebenen Erscheinungen Ursachen hinzuzudenken sind, wird durch jene Angabe nicht befördert. Was sich darüber bei Aristoteles findet, wird später erwähnt werden.

§ 69.

Der immanente Zweck.

Aristoteles findet es zunächst nöthig, die Aufstellung einer besonderen Zweckursache gegen diejenigen zu vertheidigen, welche behaupten, dass in der Welt Alles aus Zufall oder aus Nothwendigkeit geschehe.

Zu diesem Ende erläutert er zuerst den Begriff des Zufalles (*τύχη*) und des damit verwandten Ungefährs (*αὐτόματον*). Der Zufall, sagt er, ist nicht eine Ursache dessen, was immer auf dieselbe Weise, also nothwendig oder der Regel nach (*ἐπὶ τὸ πολύ*) geschieht; sondern er kommt nur dann vor, wenn bei dem, was eines Zweckes wegen, sei es aus Absicht oder von Natur, geschieht, sich etwas durch ein Zusammentreffen ereignet, das in dem zweckmässigen Handeln seine Ursache nicht hat. Dies Zufällige ist aber unbestimmt, denn unendlich Vieles kann einem begegnen. Daran aber, dass Vieles aus Zufall geschieht, ist die Materie Schuld. Denn alles zufällige Geschehen ist unbestimmt, es kann sein und auch nicht sein (de coelo. 1, 12.); und die Materie ist ja eben das nur in Möglichkeit Seiende, von dem es noch unbestimmt ist, ob und was es in Wirklichkeit sein wird. Aber gerade weil der Zufall im Bereiche des Zweckmässigen liegt, so setzt er den Verstand und die Natur voraus, d. h. man würde nicht vom Zufall reden, wenn kein zweckmässiges Geschehen vorhanden wäre. Auf diese allerdings richtige, aber unschuldige Bemerkung gestützt, behauptet nun Aristoteles, dass, wenn man auch annehmen wollte, dass der Zufall die Ursache der Welt sei, dennoch der Verstand und die Natur die vorhergehende Ursache vieler Dinge und des vorhandenen Weltalls sein müsse (Phys. 2, 4—6.), und sucht nun ausführlich zu beweisen, dass in der Natur die Zweckursache vorhanden und das Bestimmende des natürlichen Geschehens sei.

Man meine zwar, dass Zeus nicht regne, damit das Getreide wachse, sondern aus Nothwendigkeit, weil der in die Höhe gestiegene und oben erkaltete Wasserdunst als Wasser wieder herabkommen müsse, und dass es nur zufällig zusammentreffe, wenn das Getreide

dann wachse; oder dass dasjenige, bei welchem Alles so zusammentreffe, wie wenn es eines Zweckes wegen geschehe, sich erhalte, weil es eben von selbst zweckdienlich eingerichtet sei, dass aber das Uebrige, bei dem dies nicht stattfinde, wieder umgekommen sei und noch umkomme; aber so könne es sich unmöglich verhalten.

Denn alle natürlichen Dinge geschehen entweder immer oder der Regel nach auf ein und dieselbe Weise, das Zufällige aber nicht; denn es ist kein Zufall, wenn es im Winter häufig regnet, sondern nur wenn es im Sommer geschieht. Wenn also Alles entweder aus Zufall oder eines Zweckes wegen geschieht, und es unmöglich ist, dass Einiges aus Zufall sich ereignet, so muss ein Zweck seine Ursache sein. Weil nun das Natürliche entweder immer oder der Regel nach geschieht, der Zufall aber keine Regel hat, so muss das natürliche Geschehen einen Zweck zur Ursache haben. Ferner sieht man, dass die Kunst Einiges zu seiner Vollendung bringt, was die Natur nicht vollenden kann, Anderes aber nachahmt. Wenn nun das Künstliche offenbar eines Zweckes wegen geschieht, so auch das Natürliche; denn bei beiden verhält sich das früher Geschehende zu dem darauf Folgenden auf gleiche Weise, d. h. in beiden Fällen beobachten die Mittel zum Zweck eine bestimmte Reihenfolge, welche zur Erreichung des Zwecks nothwendig ist. Weiter wird auf das zweckmässige Handeln der Natur in den Thieren hingewiesen, welche ohne Kunst und Ueberlegung Zweckmässiges verrichten, wie Spinnen und Ameisen. Das Vorkommen von Missgeburten u. dgl. ist aber keine Instanz dagegen; denn Fehler kommen auch bei der Kunst vor; sie entstehen aber dann, wenn die Natur, insofern sie Form ist, die Materie nicht beherrscht (de animal. gener. 4, 4.). — Aus den Samen entwickelt sich ferner nicht etwas Beliebiges, sondern das aus ihnen sich Entwickelnde wird von einem in ihm befindlichen Principe continuirlich immer in derselben Richtung auf ein bestimmtes Ziel hin bewegt, wenn kein Hinderniss eintritt. Endlich ist es widersinnig, den Zweck darum zu läugnen, weil man nicht sieht, dass die bewegende Ursache mit Ueberlegung handelt; denn auch die Kunst berathschlagt nicht.

Von dem Zwecke wird aber auch das in der Natur mit Nothwendigkeit Geschehende beherrscht. Denn dieses ist nicht absolut, sondern nur hypothetisch nothwendig. Es ist nur die durch den Zweck bestimmte nothwendige Bedingung, um ihn zu erreichen, wie z. B. die Säge nothwendig eisern sein muss. Daher muss der Naturforscher vornehmlich auf den Zweck der Dinge achten; denn dieser bestimmt die Materie und was mit ihr geschehen muss. Folglich

kann man sowohl sagen, die Nothwendigkeit liege in der Materie und ihren Bewegungen, als auch im Begriffe des Zwecks (Phys. 2, 9.). Hiemit ist also das Schicksal und die grundlose Nothwendigkeit abgewiesen.

Auf diese Gründe gestützt, hält sich Aristoteles nun für berechtigt, der Natur eine ihr immanente Zweckthätigkeit zuzuschreiben. Er wird nicht müde es zu wiederholen, dass die Natur, wie die Vernunft, zweckmässig handle und ein Princip der Ordnung sei (de anim. 2, 4. Phys. 8, 1.). Alles Werden soll eines Zweckes wegen geschehen, und dieser wird ohne Weiteres für das Gute und Beste erklärt, welches das Ziel alles Anderen sei (Met. 4, 2. — 8, 8.). Alles verlangt nach dem Ewigen und Göttlichen und handelt für diesen Zweck, so weit es seiner Natur nach handelt. Deshalb ist es die natürlichste Thätigkeit der organischen Wesen, Wesen ihres gleichen zu erzeugen, um so viel als ihnen möglich ist, am Ewigen und Göttlichen Theil zu nehmen. Weil nämlich die lebendigen Wesen vergänglich sind, suchen sie auf diese Weise sich die Ewigkeit anzueignen; denn so bleiben sie zwar nicht der Zahl nach, wohl aber der Art nach dieselben (de anim. 2, 4.), d. h. die Individuen vergehen, aber die Gattung erhält sich. —

Diese Ansicht, dass die Natur der Dinge selbst ein Princip der Zweckmässigkeit von selbst in sich habe und dass ihr ein Verlangen nach dem Göttlichen und Ewigen einwohne, so tiefsinnig und erhaben sie scheinen und so weiten Beifall sie gefunden haben mag, ist doch nur erschlichen. In dem anfänglich allein zum Grunde liegenden Gedanken, dass das Ziel (eigentlich nur das Ende) des Werdens die Verwirklichung der Form in der Materie sei, liegt nicht der Begriff des Zwecks; denn dieser enthält nothwendig den Begriff der Vorstellung von einem Ziele und des Wollens eines solchen. Ebenso wenig enthält der Gedanke einer bestimmten Gestaltung oder eines bestimmten Wesens, d. h. der Form, an sich den Begriff des Zweckmässigen. Endlich liegt in dem blossen Begriffe des Zwecks nicht der des Guten, wenn dieser etwas mehr bedeuten soll, als den des Begehrten, und in ihm die Bestimmungen des Geordneten, Nützlichen, Schönen oder gar des sittlich Guten enthalten sein sollen. —

Es ist hier ein bedeutsamer Unterschied zwischen Plato und Aristoteles zu bemerken. Beide haben eine teleologische Ansicht von der Natur; jener aber setzt ein die Welt übersteigendes, persönliches, d. h. wissendes und wollendes, Princip der Zweckmässigkeit in der Natur, während dieser dieses Princip in die Weltdinge selbst verlegt. Dieser Unterschied ist zuletzt auf die verschiedene Ansicht

vom Seienden zurückzuführen. Plato konnte weder in seiner Materie noch in seinen Ideen eine Ursache der Weltbildung, also auch nicht einer zweckmässigen, finden, weil seine Ideen keine bewegenden Ursachen sind. Aristoteles dagegen fasst das Seiende der Welt sofort als ein seiner Natur nach Wirkendes. Da nun in den organischen Wesen vorwiegend eine zweckmässige Gestaltung und ein eben solches Thun empirisch sich findet, so glaubte er ohne Weiteres eine ihnen an sich immanente Zweckthätigkeit beilegen zu dürfen. —

Trotzdem aber, dass die Natur ein zweckmässiges Thun ist und Alles nach dem Guten und Göttlichen strebt, geschieht doch viel Unvollkommnes und Schlechtes in der Welt, ja des Schlechten giebt es mehr als des Guten (Met. 1, 4.). Der Grund hiervon, worüber Aristoteles jedoch wenig redet, liegt in der Materie; denn in dem Ewigen, also von der Materie Freiem, giebt es kein Schlechtes, keinen Fehler und keinen Vergang, der auch zum Schlechten gehört (Met. 8, 9.). — Obwohl daher die Materie nur das an sich absolut Unbestimmte und also nicht an sich schlecht ist, so soll sie doch der Grund des Schlechten sein, und zwar, wie es scheint, wegen ihrer Unbestimmtheit, welcher auch der Zufall und die Vergänglichkeit der Dinge das Dasein verdankt; denn das Unbestimmte kann sich eben sowohl unzweckmässig als zweckmässig gestalten. Freilich könnte eben so gut gesagt werden, dass die Form der Grund des Schlechten sei, wenn die Materie nicht zweckmässig bestimmt wird, weil sie keine Kraft gehabt hat, die an sich passive, also zum Widerstande unfähige Materie dem Zwecke und dem Guten gemäss zu formen. — Es ist aber auffallend, dass Aristoteles so wenig wie die übrigen griechischen Philosophen in den Zeiten der aufstrebenden Philosophie die Frage, woher das Schlechte oder das Uebel stamme, nicht gründlich und ausführlich behandeln, während diese Frage später im Ausgange der antiken Welt die Gemüther so lebhaft beschäftigt hat. Vielleicht liegt der Grund eben darin, dass der aufstrebende, muthige Geist das Uebel leichter erträgt und es daher auch weniger beachtet und weniger nach seinem Ursprunge forscht, wogegen in den Zeiten, wo Geist und Muth erschlafft sind, die Uebel der Welt auch für die denkende und forschende Betrachtung in den Vordergrund treten. —

§ 70.

Die Bewegung.

Nachdem Aristoteles von den beiden ersten seiner vier Ursachen, der Materie und der Form, schon in seiner Untersuchung

über die Principien der natürlichen Dinge gehandelt und die letzte der Ursachen, den Zweck, vertheidigt hat, wendet er sich zur genauen und ausführlichen Betrachtung der dritten, der bewegenden Ursache und handelt demnach zunächst von dem sie charakterisirenden Begriffe der Bewegung, und den damit zusammenhängenden des Continuums, des Unendlichen, des Orts, des Leeren und der Zeit. „Denn, sagt er, da die Natur ein Princip der Bewegung und Veränderung ist, so darf man nicht im Ungewissen darüber bleiben, was die Bewegung sei" (Phys. 3, 1.).

Die Bewegung (*κίνησις*) ist ihm zunächst eine Art der Veränderung (*μεταβολή*) überhaupt. An einer Stelle (Kateg. 11.) fasst er freilich die Bewegung in so weitem Sinne, dass jede Veränderung, auch das Entstehen und Vergehen, eine Bewegung sein soll, beide Begriffe also zusammenfallen; wo er jedoch genauer darüber spricht, schliesst er jenes von ihr aus und setzt nur drei Arten der Bewegung: die Veränderung der Quantität, der Qualität und des Ortes. —

Er beginnt mit dem Satze, dass alle Veränderung aus Etwas in Etwas geschieht. Daher könnte sie abstract logisch genommen auf vierfache Weise geschehen: entweder aus einem Subjecte in ein Subject, oder aus einem Nicht-Subjecte in ein Subject, oder aus einem Subjecte in ein Nicht-Subject, oder endlich aus einem Nicht-Subjecte in ein Nicht-Subject. Da aber in diesem letzten Falle kein Gegensatz, also auch keine Veränderung stattfindet, so bleiben nur die drei ersten Weisen übrig. Die Veränderung aus einem Nicht-Subjecte in ein Subject ist die Entstehung (*γένεσις*), ihr Gegentheil das Vergehen (*φθορά*) der Uebergang aus einem Seienden in ein Nichtseiendes. Diese beiden Veränderungen sind aber deshalb keine Bewegungen, weil das Nichtseiende nicht bewegt werden kann. Nur diejenige Veränderung, bei welcher der Gegensatz nicht ein contradictorischer, wie beim Seienden und Nichtseienden, sondern ein conträrer ist, also bloss die Veränderung aus einem Subjecte in ein Subject, fällt unter den Begriff der Bewegung. Einen conträren Gegensatz giebt es aber nur in den drei Kategorien des Quantitativen, Qualitativen und des Orts, und also auch nur drei Arten der Bewegung: Vermehrung und Verminderung oder Veränderung des Quantums; Umwandlung (*ἀλλοίωσις*) oder Veränderung des Quale, und Veränderung des Orts (*φορά*) oder Bewegung im eigentlichen und engsten Sinne (Phys. 5, 1. 2.).

Der allgemeine Begriff der Bewegung ist nun der, dass sie die Wirklichkeit des in Möglichkeit Seienden, als solchen, ist (*ἡ τοῦ*

δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον Phys. 3, 1. Met. 10, 9.), oder vollständiger: die Wirklichkeit des Möglichen, wenn es wirklich seiend in Wirksamkeit ist, z. B. die Wirklichkeit dessen, was gebaut werden kann, insofern es dieses kann, ist das Hausbauen, und dieses ist eine Bewegung. Deutlicher drückt Aristoteles seine Meinung in einem andern Beispiele aus: Das Erz ist in Möglichkeit eine Bildsäule; aber nicht die Wirklichkeit des Erzes ist die Bewegung, (denn sonst wäre das Erz selbst Bewegung), sondern nur insofern es die Möglichkeit hat, eine Bildsäule zu werden, wird ihm dann Bewegung zugeschrieben, wenn diese wirklich eintritt. Denn nur dann ereignet sich die Bewegung, wenn das Bewegliche aus dieser seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit eintritt, nicht früher noch später (Phys. 3, 1.). Offenbar kann es den Worten nach keine nichtssagendere Definition geben!

Indessen versteht Aristoteles in der That unter der Bewegung den Uebergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, wie sich aus den Bedenken ergiebt, die ihn bei diesem Begriffe anwandeln. Die Bewegung nämlich kann schlechthin weder in die Möglichkeit noch in die Wirklichkeit gesetzt werden; sie scheint zwar eine Wirklichkeit zu sein, aber eine unvollendete, weil das Mögliche, dessen Wirklichkeit sie ist, so lange unvollendet ist, als es sich noch in Bewegung befindet Deshalb ist es schwer zu fassen, was sie ist; denn entweder muss sie in die Privation, oder in die Möglichkeit oder in die Wirklichkeit schlechthin gesetzt werden; dies scheint aber nicht anzugehen. Daher bleibt nur das Gesagte übrig, dass sie sowohl eine Wirklichkeit als eine Nichtwirklichkeit ist, was zwar schwer einzusehen, zu sein aber möglich ist (Met. 10, 9.). Hieraus ergiebt sich also, dass Aristoteles unter der Bewegung den Uebergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit versteht; denn daraus entsteht eben der Widerspruch, dass sie sowohl eine Wirklichkeit als das Gegentheil sein soll. Trotzdem aber, dass er diesen Widerspruch sieht, behält er ihn nicht allein bei, was ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden soll, sondern er geht getrost und unbekümmert an ihm vorüber.

Ebenso sieht er den Widerspruch in der Veränderung, dass das sich Verändernde noch das ist, was es zu sein aufhört, und schon etwas ist, was es zu sein anfängt, (dass es also conträr Entgegengesetztes zugleich ist), oder dass es ist, indem es vergeht, und noch nicht ist, indem es entsteht. (Met. 3, 5.). Diesen Widerspruch sucht er indessen zu lösen und zwar durch den Satz, dass jedes Veränder-

liche theilbar sei. Jede Veränderung ist ein Uebergang aus Einem in ein Anderes; wenn also das in der Veränderung Begriffene in demjenigen ist, wohinein es sich verändert, so verändert es sich nicht mehr; ist es aber in dem, aus welchem es sich verändert, so verändert es sich noch nicht. Es muss also zugleich in beiden sein. Das ist aber nur dann möglich, wenn es theilbar ist und sich mit dem einen Theile in diesem, mit dem andern in jenem befindet (Phys. 6, 4.). Aristoteles übersieht hierbei, dass hiermit der Begriff des Uebergangs wegfällt. Denn ein Theilbares, das mit einem Theile in einem Orte oder Zustande und mit dem andern in einem andern ist, kann eben sowohl in beiden ruhen. Jedoch obgleich diese Lösung misslungen ist, so muss doch anerkannt werden, dass Aristoteles hier wirklich speculativ zu verfahren sucht.

Wie wenig er sich aber sonst scheut, offenbaren Widersinn zu setzen, zeigt sich in seiner Beschreibung des Entstehens oder der Veränderung nach dem contradictorischen Gegensatze: „Wenn," sagt er, „sich etwas aus dem Nichtseienden in das Seiende verändert, so hat es das Nichtsein verlassen und ist also in dem Seienden" (ibid.). Hier werden Nichtsein und Sein gleichsam als zwei Orte vorgestellt, zwischen denen ein Ding (also ein Seiendes) wechselt. Das ist dieselbe Spitze metaphysischen Unsinns, auf welcher später Chr. Wolf von einer Fähigkeit der Dinge spricht, die Existenz zu empfangen!

§ 71.

Die sonstigen synechologischen Begriffe.

Vor den näheren Bestimmungen über die Bewegung müssen die anderen synechologischen Begriffe zur Sprache kommen, welche damit zusammenhängen. Aristoteles hat sich das grosse Verdienst erworben, sie zuerst einer genaueren Bearbeitung unterworfen zu haben.

Der Hauptbegriff ist der des Continuums (συνεχές), d. h. dasjenige, dessen Enden Eins sind. Aus der Unterscheidung desselben von dem sich Berührenden, dessen Enden zusammen (ἅμα) sein sollen, sieht man, dass Aristoteles nicht, wie manche Spätere, das *continuum* mit dem *contiguum* verwechselt, also nicht die Enden desselben nur zusammen, d. h. an einander sein lässt, sondern in ihm den je folgenden Theil eher anfangen lässt, ehe der vorhergehende aufhört, denn sonst könnten je zwei Enden nicht eins sein. Daraus zieht er die Folgerung, dass das Continuum nicht aus Puncten, überhaupt nicht aus Untheilbarem bestehen kann; denn dieses hat, wie überhaupt keine Theile, so auch keine letzten. Auch müsste sich

bei den Puncten das Ganze mit dem Ganzen berühren, das ergäbe aber kein Continuum. (Hier liegt ein Irrthum, da bei einem Puncte weder vom Ganzen noch von Theilen die Rede sein kann.) Endlich aber würde die Annahme, dass ein Continuum aus Puncten bestehe, auf die Theilbarkeit des Untheilbaren führen, was richtig ist (Phys. 6, 1. 2.). — Es ist dies bekanntlich die seit Aristoteles fast allgemein angenommene Lehre über das Continuum. Wäre er aber noch einen Schritt weiter gegangen und hätte gefragt, wie denn die Theile zu denken seien, deren Enden im Continuum in Eins zusammenfliessen sollen, so würde er gefunden haben, dass eben der Widerspruch, welcher im Begriffe der Theilbarkeit des Punctes liegt, und den er vermeiden will, aus dem Continuum nicht wegzubringen ist.

Kann nun das Continuum nicht aus Untheilbarem bestehen, so muss es aus ins Unendliche theilbaren Theilen bestehen. Dieser Gedanke führt zur Betrachtung des Unendlichen. Hier sieht Aritoteles richtig, dass dieses nicht mit den Pythagoreern als ein selbständig Seiendes, noch mit Anaximander als ein Princip gefasst werden darf. Wenn man nämlich den Begriff des Unendlichen richtig fasst, als etwas, das seiner Natur nach (als ein Quantum) zwar durchlaufen werden könnte, in Wirklichkeit aber nicht durchlaufen werden kann, so kann es nur ein Merkmal (*συμβεβηκός*) einer Grösse oder Menge, nicht aber selbst ein Wesen oder Princip sein. „Denn das wirklich Seiende kann nicht unendlich sein, sondern ist nothwendig immer ein bestimmtes Quantum“ (Phys. 3, 5.). Auf diesen Satz gestützt, dem aber bei ihm der Beweis fehlt, führt er nun weitläufig aus, dass ein wirklicher Körper nicht unendlich sein könne, und sagt sehr richtig, dass man das Unendliche überhaupt nicht auffassen dürfe wie ein bestimmtes Dieses, wie einen Menschen oder ein Haus, sondern es existire nur, wie der Tag oder der Kampf, deren Sein im beständigen Entstehen und Vergehen bestehe, indem immer zwar ein Bestimmtes gesetzt werde, aber unaufhörlich ein anderes und wieder ein anderes. Bei dem quantitativen Unendlichen bleibt also ausser dem schon Gesetzten immer noch etwas zu setzen übrig. Daher kann es ein Unendliches, welches durch unaufhörliche Addition entstände, nicht einmal der Möglichkeit nach geben, eben weil es unmöglich ist, dass ein unendlicher Körper existirt. Der Möglichkeit nach kann nur das durch Subtraction entstehende Unendliche (also das unendlich Kleine) sein, da jede endliche Grösse unendlich theilbar ist. (Wenn hier hinzugesetzt wird, dass auch die Materie ein solches in Möglichkeit existirendes Unendliche (*ἄπειρον*) sei, so ist dies ein

Abspringen vom Gegenstande, da er die Materie als ein qualitativ Unendliches oder Unbestimmtes denkt, sie aber, wie sich später zeigen wird, nicht quantitativ unendlich setzt.)

Schliesslich rügt er die Verwechslung des Unendlichen mit dem Ganzen und Vollkommnen. Denn das Ganze habe nichts ausserhalb seiner, das Unendliche aber immer etwas. Auf dieser Verwechslung beruhe die Erhabenheit und Ehrwürdigkeit, welche man dem Unendlichen als dem Alles Umfassenden und in sich Enthaltenden beilege. Eine höchst richtige Bemerkung, die, wenn man sie immer beachtet hätte, der Welt viele thörichte Träumereien und Redereien erspart haben würde! —

§ 72.

Die folgenden, zum Theil minder wichtigen Untersuchungen des Aristoteles beziehen sich auf den Ort, das Leere und die Zeit.

Nachdem er die Realität des Begriffs vom Orte dadurch nachgewiesen hat, dass dieser von den in ihm wechselnden Körpern verschieden sei, auch seine Bestimmungen, oben und unten, nicht wie die von rechts und links bloss subjective, sondern objective Geltung hätten, weil das Leichte nach oben, das Schwere nach unten sich bewege, er ihn auch vom Körper und der Masse, von den vier Ursachen und den Dingen überhaupt unterschieden hat, (wobei der Satz vorkommt, dass zwei Körper nicht ineinander sein können), bestimmt er ihn endlich nach Art eines Gefässes oder einer Grenze und zwar den eigenthümlichen Ort eines Körpers als die unbewegliche erste Grenze des diesen Körper umgebenden Körpers. Da diese Grenze irgendwie erkennbar sein muss, so ist das, was von Gleichtheiligem umgeben ist, wie z. B. ein Theil Wasser, der sich in ihm gleichem Wasser befindet, nur der Möglichkeit nach in einem Orte; nur wenn die Theile des Gleichtheiligen getrennt werden, sind sie wirklich in einem Orte. Uebrigens aber kann man ausser dem eigenthümlichen Orte eines Körpers, der nur eben diesen umfasst und nicht grösser ist, als er, auch von einem gemeinsamen Orte reden, und insofern ist es möglich, dass ein Ort in einem andern ist. Endlich aber folgt hieraus, dass das Weltall in keinem Orte ist, weil kein anderer Körper es umgiebt (Phys. 4, 1—5.).

Das allein Interessante ist hiebei die Bemerkung, dass die Wahrnehmung des Orts auf dem Unterschiede der Körper beruht. — Die Fragen, welche der Begriff des Raumes mit sich bringt, werden von Aristoteles, soweit er sie kennt, an den der Grösse

geknüpft. Er fasst diese aber sofort als reale Grösse oder als Körper und diesen als Continuum. Daher besteht die Grösse nicht aus untheilbaren Puncten oder unräumlichen Atomen, sondern ist ins Unendliche theilbar, wenn auch die wirkliche Theilbarkeit ein Ende haben muss. Die Raumpuncte sind die Enden von Linien, daher ist zwischen zwei Puncten immer eine Linie. Wenn daher ein Körper an einem Puncte, etwa in der Mitte, getheilt wird, so kann er nicht in einem an die Mitte angrenzenden Puncte wieder getheilt werden, sondern es muss zwischen der ersten und der zweiten Theilung immer eine Linie, also eine Entfernung und damit auch ein Theil körperlicher Masse sein. Es sind dies consequente Folgerungen aus dem Satze, dass die an einander seienden Puncte sich im Ganzen berühren, d. h. zusammenfallen, müssten. Damit aber wird jede wirkliche Berührung, die doch anfangs gesetzt war, wieder aufgehoben.

Mit den Untersuchungen über den Ort hängen die über das Leere zusammen, da dieses als ein Ort gedacht wird, in welchem nichts, d. h. kein fühlbarer Körper, ist. Um der Möglichkeit der Bewegung willen braucht man, meint Aristoteles, eine solche Leere nicht anzunehmen, da sich die Körper dennoch ausweichen könnten, wie sich bei den Wirbeln des Continuirlichen und des Feuchten zeige. Vielmehr würde es die Bewegung unmöglich machen. Denn das Leere sei nichts, im Nichts aber gäbe es keine Unterschiede, also auch kein Oben und Unten; ein ins Leere gesetzter Körper würde sich also weder nach oben noch nach unten bewegen können. Auch wegen der Erscheinungen der Verdichtung und Verdünnung brauche man keine Leere anzunehmen, da die Materie des Grösseren und Kleineren dieselbe sei. „Wenn Wasser Luft wird, so wird dieselbe Materie, ohne etwas Anderes hinzuzunehmen, etwas Anderes, indem sie das in Wirklichkeit wird, was sie in Möglichkeit war“ (Phys. 4, 9.). — Die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit hilft freilich leicht genug über das Problem hinweg.

Um die Natur der Zeit zu erkennen, legt Aristoteles den Satz zum Grunde, dass ohne Bewegung und Veränderung von Zeit keine Rede sein könnte, vielmehr immer so viel Zeit als Bewegung vorhanden zu sein scheine. Hieraus folgt sofort seine Definition, dass sie die Zahl der Succession der Bewegung sei, oder, wie er es ausdrückt, die Zahl der Zeit gemäss dem Früheren und Späteren, und zwar sei sie nicht die Zahl, womit wir zählen, sondern die gezählte Zahl. Da nun die Bewegung continuirlich ist, ein Continuum aber nicht aus Puncten besteht, sondern in ihm nur Abschnitte gemacht

werden können, so wird ihm auch die Zeit gleichsam zu einer continuirlichen Linie, welche zwar nicht aus Puncten bestehen, aber durch in ihr gesetzte Puncte gemessen werden kann. Daher sagt er, dass wir dann die Zeit bemerken, wenn unsere Seele zwei Jetzt (Zeitpuncte), das eine früher und das andere später, und zwischen beiden ein Mittleres setzt. Dies Mittlere ist nun eben die Zeit, welche zwischen den beiden Jetzt verfliesst. Das Jetzt nämlich verbindet einerseits Vergangenheit und Zukunft und ist wie ein untheilbarer Punct; aber andererseits trennt es auch die Zeit, als Zeitpuncte, zwischen denen die Zeit verfliesst (Phys. 4, 11. — 6, 1.). Die Aporie, dass, wenn die Zeit eine Zahl ist, sie nicht ohne zählende Seele sein zu können scheint, löst er dadurch, dass das Früher und Später in der Bewegung selbst ist, diese aber ohne Seele sein kann. Die Succession der Bewegung geht also vor sich, auch wenn wir sie nicht zählen, und die Zeit ist eben diese Succession, oder das Früher und Später selbst, welches gezählt werden kann. Also ist die Zeit auch ohne Seele, wenn auch nicht für uns (Phys. 4, 4.). Von einem Ansatz zu einer idealistischen Auffassung der Zeit ist also hier auch nicht einmal der Schein vorhanden.

Der Hauptmangel dieser Ansicht, welche jedoch als erster wissenschaftlicher Versuch von Interesse ist, besteht offenbar darin, dass die Zeit zwischen den Zeitpuncten verfliessen soll und nun die Länge der zwischen ihnen verfliessenden Zeit nicht gemessen werden kann, da eben nur die Zeitpuncte es sind, die gezählt werden, und nicht angegeben wird, was denn die Setzung dieser Zeitpuncte bestimmt.

Auf Grund dieser Ansicht von Raum (Grösse) und Zeit, wonach beide continuirliche, unendlich theilbare Quanta sind, sucht nun Aristoteles die Beweise Zeno's gegen die Möglichkeit der Bewegung zu widerlegen. Die von jenem hervorgehobene Schwierigkeit sieht er überhaupt darin, dass es unmöglich sei, einen ins Unendliche theilbaren Weg in endlicher Zeit zu durchlaufen (Phys. 6, 2.). Dagegen macht er geltend, dass alle Grösse, nicht bloss der Weg (Raum), sondern auch die Zeit continuirlich, also unendlich theilbar sind. Folglich brauche man nur auch die Zeit ebenso wie den Raum unendlich theilbar zu denken, so widerspreche es nicht mehr, dass ein ins Unendliche getheilter, also unendlicher Weg in bestimmter Zeit durchlaufen werde. Denn eine bestimmte Zeit kann in demselben Sinne unendlich gedacht werden, wie ein bestimmter Raum. Freilich dürfe man sich die Sache nicht so vorstellen, als ob Weg und Zeit in Wirklichkeit aus unendlich vielen Theilen beständen, dann wäre es freilich unmöglich, den Weg zu durchlaufen. Im Con-

tinuum aber seien die unendlich vielen Hälften (Theile) nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach enthalten (ib. 8, 8.). — Allein mit dieser auf gleiche Weise möglichen unendlichen Theilbarkeit des Raumes und der Zeit ist die eigentliche Schwierigkeit der Sache nicht gehoben. Diese liegt vielmehr in der Frage: wie es möglich ist, dass in ein und derselben Zeit verschieden grosse Räume durchlaufen werden oder wie ein und dieselbe Zeit verschiedener Geschwindigkeit entsprechen könne? Zur Lösung dieses Problems, welches in den zenonischen Beweisen allerdings nur versteckter Weise angedeutet liegt, hilft es offenbar nichts, Zeit und Weg auf gleiche Weise als unendlich theilbar zu denken. —

§ 74.
Die Ewigkeit der Bewegung.

Die Bearbeitung aller dieser synechologischen Begriffe hat bei Aristoteles ihr letztes Ziel in der Lehre von der Ewigkeit der Bewegung.

Als Vorbereitung für diese Lehre schickt er die Sätze voran: 1) dass jedes Bewegte nothwendig von Anderem bewegt werden muss und zwar nicht bloss dasjenige, was kein Princip der Bewegung in sich hat, sondern auch das sich selbst Bewegende, weil auch bei diesem ein Theil das Bewegende, der andere das Bewegte ist. Alles Bewegte muss nämlich nach dem obigen Beweise theilbar sein. 2) Wenn aber immer eines von einem Andern bewegt wird, so kann die Reihe nicht ins Unendliche gehen, sondern es muss eine erste Ursache der Bewegung geben. 3) Bei jeder Bewegung muss im Allgemeinen das Bewegende mit dem Bewegten zusammensein oder sich mit ihm berühren (Phys. 7, 1. 2.). —

Der Beweis für die Ewigkeit der Bewegung stützt sich aber hauptsächlich auf die Definition der Bewegung. Ist sie die Wirklichkeit des Beweglichen, insofern es beweglich ist, so setzt die Bewegung immer schon Dinge voraus, welche bewegt werden können, wie es eher etwas Brennbares geben muss, ehe eine Verbrennung stattfinden kann. Diese beweglichen Dinge sind nun entweder entstanden oder ewig. Sind sie entstanden, so muss ihrer Bewegung eine andere vorhergehen, durch welche sie entstanden sind, und bei dieser ist dann dasselbe der Fall, da jede Bewegung bewegliche und bewegende Dinge voraussetzt. Sind sie aber ewig ohne sich zu bewegen, so muss das Ruhende durch eine Ursache der Ruhe ruhen, diese Ursache aber, als solche, sich bewegen. Also muss in jedem

Falle vor der ersten Bewegung, welche man immer annehmen mag, eine Veränderung oder Bewegung sein. Ferner wenn das Bewegende und das Bewegliche vorhanden ist, so müssen sie erst in den Zustand der Berührung kommen, aus welchem die Bewegung erfolgt; also auch aus diesem Grunde muss der ersten Bewegung immer eine andere vorangehen. Endlich aber folgt dies auch daraus, dass wo Bewegung immer auch Zeit ist, denn in der Bewegung ist immer ein Früher und Später (ein Nacheinander). Die Zeit aber muss ewig sein; denn da sie nicht ohne das Jetzt gedacht werden kann, das Jetzt aber eine Mitte zwischen dem Früheren und Späteren ist, so muss vor und nach jedem Jetzt eine Zeit sein. Hat also die Zeit ihrer Natur nach keinen Anfang und kein Ende, so auch nicht die Bewegung, welche die Ursache der Zeit ist.

Endlich schliesst Aristoteles aus diesem Allen, dass die Ursache dieser ewigen Bewegung nicht selbst wieder ein Bewegtes, sondern ein Unbewegtes sein muss. Denn da jedes Bewegte immer eine Ursache seiner Bewegung voraussetzt, so würde man ins Unendliche nach der letzten Ursache der Bewegung suchen müssen, wenn alles Bewegende selbst wieder bewegt würde, also eine letzte Ursache nie finden können. Es muss daher etwas geben, welches, ohne bewegt zu sein, die Ursache der ewigen Bewegung ist (Phys. 8, 5. 6.).

Wie aber dieses unbewegt Bewegende zu denken sei, kann erst in der aristotelischen Metaphysik zur Darstellung kommen.

§ 75.

Das Thun und Leiden.

Aus den bisherigen Untersuchungen des Aristoteles über die Bewegung wird man schon ersehen haben, dass er nicht allein die Vermehrung und Verminderung und die qualitative Veränderung, sondern auch die Ortsveränderung (*φορά*), indem er eben nach den Ursachen derselben sucht, als ein wirkliches Geschehen betrachtet. Damit kommen auch die Begriffe des Thuns und Leidens herbei. Denn das Bewegende ist das Thätige, das Bewegte das Leidende. Das Thätige aber ist selbstverständlich ein *ἐνεργείᾳ ὄν*, ein in Wirksamkeit, also auch in Wirklichkeit Seiendes. Das Leidende ist zwar auch in gewisser Hinsicht ein Wirkliches, aber insofern es leidet, ist es ein *δυνάμει ὄν*, weil es erst durch die Thätigkeit des Wirkenden in den Ort oder den Zustand versetzt wird, in welchen es seiner Natur nach kommen kann; insofern wird es also durch die Bewegung erst verwirklicht.

Hieraus ergiebt sich nun, dass alles Bewegliche und Leidende materieller Natur sein muss; denn das ist eben der Begriff der Materie, ein δυνάμει ὄν zu sein.

Ueber diese vorläufigen Bestimmungen geht aber Aristoteles dadurch hinaus, dass er sich in eine Untersuchung darüber einlässt, wie das Thun und Leiden denn eigentlich zu denken sei. Er knüpft dabei an die alte Streitfrage an, ob das einander Aehnliche oder das Unähnliche auf einander wirke, und sucht beide Meinungen zu vereinigen. Da nämlich nicht jedes Beliebige auf einander wirkt und von einander leidet, sondern nur das conträr Entgegengesetzte, und dieses der Gattung nach dasselbe, der Art nach aber verschieden ist, so wirkt in gewisser Hinsicht das Aehnliche auf einander, in anderer aber das Unähnliche. Durch diese Distinction wird freilich die Frage nicht entschieden, aber doch der Grundsatz ausgesprochen, dass nur das Conträre auf einander wirke. Da nun alle Veränderung in das conträre Gegentheil hinein führt, z. B. die Veränderung des Kalten darin besteht, dass es warm wird, so besteht das Wirken darin, dass das Wirkende das Leidende sich gleich macht. Wirkt das Warme auf sein conträres Gegentheil, das Kalte, so geht dieses in sein conträres Gegentheil über und muss also warm werden; also macht das Warme durch seine Wirkung sein Gegentheil, das Kalte, sich selbst gleich. Dabei geschieht es aber, dass das Materielle bei seinem Wirken selbst verändert wird oder leidet. (Wenn das Warme ein Kaltes erwärmt, so vermindert sich seine Wärme.) Das Immaterielle dagegen leidet nicht in seinem Wirken, z. B. die Heilkunst leidet nicht von dem Kranken, indem sie seine Gesundheit bewirkt. Könnte daher die Wärme ohne Materie existiren, so würde auch sie nicht bei ihrem Wirken leiden. Auf der andern Seite würde aber auch die Materie ohne Verbindung mit einer Form nichts wirken; denn insofern sie blosse Materie ist, kann sie bloss leiden. Da nun weder die Materie noch die conträren Gegensätze an sich wirken oder leiden, so muss eine dritte, bewegende, Ursache angenommen werden. Diese muss aus dem eben angeführten Grunde, wenigstens innerhalb der Natur, ein wirkliches, concretes, aus Materie und Form bestehendes Ding sein. (Weshalb aber die absolut erste wirkende Ursache eine reine Form ist, wird sich später ergeben.) Eine Wechselwirkung auf einander, wobei das Thätige zugleich leidet und das Leidende zugleich wirkt, findet hienach nur im Gebiete der materiellen Dinge statt (de gen. et corr. 1, 7. — 2, 9).

Auch hier sucht also Aristoteles die Erklärung der Erscheinungen durch seine Theorie von der Möglichkeit und Wirklichkeit zu leisten.

Das Leidende ist der Möglichkeit nach ein solches, wie das Thätige schon in Wirklichkeit ist, und dieses macht nun aus dem Möglichen ein sich gleiches Wirkliches, indem seine Form oder sein Wesen, welche die Ursache der Bewegung ist, auf das Bewegte oder Leidende übergeht. „Der wirklich seiende Mensch macht aus einem möglichen Menschen einen Menschen" (de gen. et corr. 1, 9. phys. 3, 2.).

Hier ist also der Begriff des s. g. *influxus physicus,* nach welchem das Thätige seine Form oder seine Qualität auf das Leidende übertragen und dieses dadurch sich ähnlich machen soll, oder der Satz: *qualis causa, talis effectus* mit Deutlichkeit aufgestellt. Die neuere Geschichte der Philosophie wird zeigen, wie das Irrewerden an diesem Satze die bedeutendsten speculativen Versuche hervorgerufen hat. Irre musste aber der menschliche Geist an dieser lange Zeit herrschenden und allerdings sehr populären Vorstellung werden, weil sie offenbar nur eine Abstraction von einigen Erscheinungen ist und voraussetzt, dass die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten der Dinge das eigentliche Wesen des Seienden seien, sie also ihren Ursprung und Platz nur im naiven Realismus hat.

§ 76.

Die Kosmologie.

Nach der Bearbeitung dieser und anderer minder wichtigen abstracten Begriffe schreitet Aristoteles dazu fort, seine Ansicht über die Construction des vorhandenen Weltganzen darzulegen. Derselben liegen aber nicht bloss die gewonnenen allgemeinen Begriffe und Sätze zum Grunde, sondern auch verschiedene Vorurtheile, die nur auf einer oberflächlichen Empirie beruhen. Dazu gehören insbesondere die beiden, dass der Himmel eine geschlossene Kugel ist, welche sich um die in der Mitte ruhende Erde in unaufhörlicher und gleichmässiger Kreisbewegung dreht, und dass die relative Schwere eine wesentliche Eigenschaft der irdischen Dinge ist; dass nämlich das Feuer oder die Wärme sich von Natur nach oben, Alles aber, was Erde ist, sich nach unten bewegt.

Er beginnt damit, die Bewegung (φορά) in einfache und gemischte einzutheilen, da es einfache und gemischte Körper giebt. Jene haben ein ihrer Natur gemässes Princip der Bewegung, bei diesen richtet sich die natürliche Bewegung nach dem, was an einfachen Körpern in ihnen vorherrscht. Die einfache Bewegung wird dann wieder in die kreisförmige und gradlinige eingetheilt. Jene geschieht um die Mitte, diese entweder von der Mitte weg, nach oben,



oder zu ihr hin, nach unten. Giebt es nun eine Kreisbewegung, so muss es auch einen einfachen Körper geben, dem diese Bewegung von Natur zukommt. Dieser Körper hat weder Schwere noch Leichtigkeit, weil er sich weder nach oben noch nach unten bewegt; er ist aus demselben Grunde nach den allgemeinen Grundsätzen über die Veränderung unentstanden und unvergänglich, weil er kein conträres Gegentheil hat, aus dem er entstehen und in das er vergehen könnte. Und da endlich die Kreisbewegung vollkommen, die geradlinige aber, weil vermehrungsfähig, unvolllkommen ist und das Vollkommne von Natur die Voraussetzung des Unvollkommnen ist, so ist dieser sich von Natur kreisförmig bewegende Körper ganz anders beschaffen als die irdischen und zwar göttlicher und früher als diese und um so ehrwürdiger, als er von den irdischen weiter entfernt ist. Dies stimmt sowohl zu den gewöhnlichen Meinungen der Menschen, welche dem Göttlichen den obersten Ort anweisen, als auch zur Erfahrung. Denn seit Menschengedenken ist am äussersten Himmel niemals eine Veränderung vorgegangen. Dieser Körper heisst der Aether, weil er ewig läuft (*αἰθήρ* von *ἀεὶ θεῖν*. de coel. 1, 2. 3.).

Die übrigen einfachen Körper aber sind erfahrungsmässig nicht ewig, weil sie entstehen und vergehen. Da sie nun weder aus einem andern Körper entstehen können, weil sie das Erste in allen Körpern sind, noch aus einem Unkörperlichen, weil sie sonst aus einem selbständig seienden Leeren (also aus einem Nichts) entstehen müssten, so müssen sie aus einander entstehen. Dies ist deshalb möglich, weil ihnen etwas zum Grunde liegt, welches ohne Qualität und Gestalt ist (die Materie); wenn ihnen also die Unterschiede ihrer Beschaffenheiten genommen werden, können sie sich in einander verändern (ib. 3, 6. 8.).

Im Gegensatze gegen den Aether kommt ihnen die geradlinige Bewegung nach oben und unten zu. Das Feuer oder das Warme bewegt sich von Natur nach oben, als das Leichte, und schwebt über Allem; die Erde, als das Schwere, geht nach unten und liegt unter Allem. Da aber zwischen oben und unten etwas in der Mitte liegen muss, so giebt es zwischen Feuer und Erde zwei andere einfache Körper, welche relativ leicht und schwer sind: Luft und Wasser. „Denn da es eins giebt, was über Allem schwebt, und eins, was unter Allem liegt, so muss es auch eins geben, was über Einigem, und eins, was unter Einigem sich befindet." Es muss also vier Materien geben, „jedoch in der Weise, dass alle eine gemeinsame Materie haben" (ibid. 4, 5.). Diese letztere wird also die erste Materie sein.

Dies wird bestätigt durch eine andere Stelle (de gen. et corr. 2, 1. sq.), wo dieselben einfachen Körper aus den Gegensätzen des Gefühls abgeleitet werden. Im Eingange zu dieser Ableitung wird bemerkt, dass es eine Materie der sinnlichen Körper gäbe, zwar nicht für sich bestehend, sondern immer mit einem conträren Gegensatze behaftet, aus welcher die s. g. Elemente entständen. Diese Materie liege den Entgegengesetzten als erstes Princip unter; denn nicht diese seien für einander die Materie, z. B. das Warme für das Kalte, sondern jene sei das Princip, welches beiden zum Grunde liege.

Sucht man nun die Principien (nämlich die ersten Gegensätze) des sinnlichen, d. h. des „fühlbaren“ Körpers, so soll offenbar sein, dass nicht alle Gegensätze des Körpers Arten und Principien bilden, sondern nur diejenigen, welche sich auf das Gefühl beziehen, und unter diesen nur die, welche sowohl nicht weiter ableitbar sind, als auch auf einander eine Wirkung ausüben. Dieses beides soll nur bei dem Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten stattfinden; denn sie allein sind die ursprünglichen, auf welche die andern, wie klebrig, hart u. dgl., zurückgeführt werden, und sie allein verändern sich in einander, indem sie von einander leiden.

Von diesen vier Elementen giebt es nun vier Verbindungen, da sich nicht die conträren, sondern nur die heterogenen oder disparaten, also warm und trocken, warm und feucht, kalt und trocken und kalt und feucht, mit einander verbinden können. Aus diesen vier Verbindungen der Elemente bestehen die erscheinenden einfachen Körper: Feuer, Luft, Wasser, Erde, und bestätigen durch ihr Dasein die Richtigkeit der Theorie (ib. 2, 3.)!

Da nun nach dem allgemeinen Grundsatze alle Veränderung aus dem conträr Entgegengesetzten und in ein solches geschieht, so können sich diese einfachen Körper, weil sie einander auf diese Weise entgegengesetzt sind, in einander verändern, nur dass eine Veränderung leichter und schneller, als die andere geschehen kann, je nachdem nur ein oder beide Elemente eines einfachen Körpers verändert werden. Aus Feuer kann leichter Luft als Wasser werden.

Alle diese einfachen Körper finden sich mit Nothwendigkeit in jedem zusammengesetzten Körper. Erde muss darin sein, weil jeder Körper am meisten an dem ihm eigenthümlichen Orte ist, die Körper sich aber auf oder in der Erde befinden; ohne Wasser würde die Erde nicht zusammenhalten; sind aber Erde und Wasser darin, so muss auch Feuer und Luft, als ihre conträren Gegensätze, darin sein, weil sonst kein Entstehen und Vergehen stattfinden könnte. — Ueber

die Art und Weise aber, wie aus diesen einfachen Körpern die gemischten, wie Fleisch und Knochen, entstehen, findet man nur den unbestimmten Ausspruch, dass dabei eine Temperirung der Gegensätze zu einer gewissen Mitte hin stattfinde (ib. 4, 7. 8.). —

Das für die geschichtliche Entwicklung der theoretischen Philosophie Bemerkenswertheste ist in dieser Theorie der einfachen Körper zunächst der Fortschritt über Empedokles hinaus. Dieser hatte die erscheinenden Elemente (einfachen Körper) als das absolut Erste und Unveränderliche gesetzt. Aristoteles erkennt, dass diese sinnlichen Dinge nicht das wahrhaft Seiende sein können, sondern dass sie Folgen aus andern Principien sein müssen. Nun aber geräth er selbst bei Aufsuchung derselben auf unmögliche Gedanken, da bei seinen s. g. Principien sich ebenso wenig die absolute Position anbringen lässt. Die Materie, das gemeinsame Princip für die Elemente: warm und kalt, feucht und trocken, soll nicht für sich sein können ohne solche Gegensätze; diese Gegensätze aber existiren auch nicht für sich ohne die Materie. Keines von beiden ist also absolut zu setzen. Und nun sollen aus diesem Nichtseienden die wirklich seienden Körper werden! Aristoteles hat freilich einen scheinbaren Ausweg ersonnen. Nach Analogie des Entstehens eines wirklichen Hauses aus einem möglichen Hause, wenn zu der Materie des Hauses, den Steinen und Balken, die Bewegung des Hausbauens nach Massgabe der Form eines Hauses hinzukommt, sagt er: „Der Körper, welcher unter der oberen Kreisbewegung sich befindet, ist wie eine Materie, welche dem Vermögen nach warm und kalt, trocken und feucht ist; diese wird und ist aber eine solche (d. h. sie wird wirklich warm und kalt u. s. w.) durch die Bewegung und die Nichtbewegung“ (Met. corol. 1, 3.). Aber ganz abgesehen davon, dass er sich hier selbst widerspricht, indem er die erste Materie erst durch die Bewegung jene Gegensätze annehmen lässt, während er sonst behauptet, dass die erste Materie für sich gar nicht da sein könne, wird man nimmer begreifen können, wie ein bloss Mögliches und in keiner Hinsicht Wirkliches, wie diese erste Materie es ist, bewegt werden könne. An dieser Stelle tritt also die Unhaltbarkeit seines Hauptsatzes, der sein ganzes theoretisches Denken beherrscht, dass das Mögliche durch die Bewegung wirklich werde, mit voller Deutlichkeit hervor.

§ 77.

Nach dieser Lehre von den Grundbestandtheilen der Welt, den vier veränderlichen und dem einen unveränderlichen einfachen Körper

folgen nun noch einige Bestimmungen über die Welt im Ganzen. Zunächst ist sie kein unendlicher Körper; denn das Unendliche ist nicht zu durchlaufen. Der Himmel aber bewegt sich im Kreise, wie der Augenschein lehrt, also hat sowohl die Mitte als die Peripherie der Welt einen bestimmten Ort und eine begränzte Bewegung (de coelo 1, 3.).

Ferner giebt es auch nicht mehrere Welten ausser dieser. Denn entweder hätten die andern Welten nur mit dieser den Namen gemein und wären nicht in der That Welten; oder wenn sie dieselbe Natur hätten, so müssten sie auch aus denselben Körpern bestehen. In diesem Falle aber müsste sich die Erde der anderen Welten nach dieser unsrer Mitte, als ihrem natürlichen Orte, und das dortige Feuer nach dieser unsrer Peripherie hinbewegen; es würde also wider die Annahme doch nur diese eine Welt sein. Daraus folgt aber, dass diese Welt alle Materie, welche es giebt, umfasst, oder dass sie das Ganze oder das All ist. Denn alle Körper, die ausserhalb ihrer Peripherie sich befänden, wären dort wider ihre Natur. Ist nun kein Körper ausserhalb des Himmels, so ist dort auch kein Ort, noch eine Leere, noch eine Zeit. Was dort ist, ist seiner Natur nach nicht an einem Orte, noch wird es durch die Zeit alt, noch hat es Bewegung, sondern unverändert und ohne Leiden vollbringt es das beste und genugsamste Leben den ganzen Aeon hindurch und von ihm hängt auch das Sein und das Leben des Uebrigen ab (ibid. 8, 9.). Jenseits der Peripherie der Welt ist also nur der Gott, obgleich er an keinem Orte ist!

Endlich ist diese Welt unentstanden und unvergänglich. Der Beweis hiefür setzt aber die Unvergänglichkeit voraus und schliesst aus dieser, dass sie nicht entstanden ist. Nicht allein nämlich lehrt die Erfahrung, dass alles, was entsteht, auch vergeht, sondern es liegt auch im Begriffe des Entstandenen. Denn was einmal nicht gewesen ist, behält auch später das Vermögen nicht zu sein. Wäre also das Entstandene unvergänglich, so würde es zugleich als vergänglich (vermögend nicht zu sein) und als unvergänglich (unvermögend nicht zu sein) sich ergeben (ib. 8, 12.). Der Hauptbeweis für die Ewigkeit der Welt liegt aber in der schon früher bewiesenen Ewigkeit der Bewegung, die nicht ohne einen bewegten Körper sein kann. —

Auf diese Darstellung des Wichtigsten aus der aristotelischen Lehre von der körperlichen Welt muss nun noch seine Lehre von der Seele folgen, da sie nicht allein ihrem Wesen nach der andere Theil der Lehre von der Natur ist, sondern sie auch zum Verständniss der metaphysischen Lehren unerlässlich ist.

§ 78.
Die Psychologie.

Die Untersuchung des Aristoteles über die Seele (ἡ περὶ τῆς ψυχῆς ἱστορία) ist der erste Anfang einer wissenschaftlichen Psychologie, der, wenn auch an Methode wie an Resultaten noch höchst unvollkommen, doch Alles weit hinter sich lässt, was von den früheren Philosophen darüber vorgetragen ist. Es erhellt dies sofort aus dem Eingange derselben, welcher die verschiedenen Fragen aufstellt, welche eine solche Untersuchung beantworten muss. Es sind dies aber die folgenden: Unter welche Gattung die Seele fällt, ob sie ein Wesen oder eine qualitative oder quantitative Beschaffenheit ist, ob sie zu dem möglichen oder dem wirklichen Seienden gehört; ob sie Theile hat, ob alle Seelen gleichartig sind; ob sie, wenn sie nicht gleichartig sind, sich der Gattung oder der Art nach unterscheiden. Ferner, wenn es nicht viele Seelen, sondern nur Theile derselben giebt, ob man dann eher die ganze Seele oder ihre Theile, oder vorher noch ihre Thätigkeiten untersuchen soll, z. B. eher das Denken als den Verstand, oder noch früher die Gegenstände desselben. Endlich ob die Affectionen der Seele sämmtlich auch dem Körper zukommen, in dem sie ist, oder ob einige der Seele allein angehören, wie z. B. das Denken.

Bewegen sich auch diese Fragen in dem Gedankenkreise, welchen die Vorgänger schon herausgearbeitet hatten, so ist doch schon die Sammlung derselben ein Fortschritt; besonders aber zeigt die Aufwerfung der Frage, ob man zuerst die Vermögen (oder Theile) der Seele oder ihre Thätigkeiten untersuchen müsse, einen tieferen Blick, als viele nachfolgende Psychologen gehabt haben.

§ 79.
Der allgemeine Begriff der Seele.

Zunächst steht Aristoteles auf dem Standpuncte, wo der Begriff der Seele sich noch nicht von dem des Lebens abgelöst hat, wie sich darin zeigt, dass das Beseelte vom Unbeseelten eben durch das Leben unterschieden wird. „Es lebt aber etwas, wenn es auch nur eins von dem Folgenden in sich hat: Verstand, sinnliche Wahrnehmung, Bewegung und Ruhe, Bewegung nach der Nahrung, Wachsen und Abnehmen“ (de anim. 2, 2.). Daher ist zu erwarten, dass die Seele eben das wirkliche Leben eines Körpers bedeutet. Und so findet es sich auch da, wo der allgemeine Begriff der Seele aufgestellt wird.

Die natürlichen Körper sind vorzüglich selbständig seiende Wesen (οὐσίαι), denn sie sind die Principien alles Uebrigen, was vorhanden ist, und sie sind aus Materie und Form zusammengesetzt. Wenn nun dem so ist, so ist der Körper keine Seele. Denn er gehört nicht zu dem, was von einem Subject ausgesagt wird, sondern er ist Subject und Materie. Folglich muss die Seele ein Wesen sein, insofern sie als die Form eines natürlichen Körpers ist, welcher dem Vermögen nach Leben besitzt. Dies Wesen ist also die vollendete Wirklichkeit (ἐντελέχεια) eines solchen Körpers (ib. 2, 1.). Der Körper ist folglich das Subject, und die Seele ist, als seine Form, ein Prädicat desselben.

Hiemit ist aber die Definition der Seele noch nicht vollendet, denn es muss noch gesagt werden, welcher Art diese Entelechie sei, da es darin einen Unterschied giebt. „Die eine verhält sich wie die Wissenschaft, die andere wie das Erkennen;" d. h. die Form oder das eigentliche Wesen eines lebendigen Körpers kann in zweierlei Zuständen sein; es kann z. B. eine Wissenschaft oder eine andere Eigenschaft besitzen, aber nicht gerade gebrauchen, während es in einem andern Zustande mit derselben thätig ist (der Unterschied zwischen ἕξις und ἐνέργεια). Da nun ein beseeltes Wesen nicht bloss wacht, sondern auch schläft, das Wachen aber dem thätigen Gebrauche einer Wissenschaft, das Schlafen aber ihrem blossen Besitze analog ist, und bei ein und demselben Subject der Besitz einer Eigenschaft dem Gebrauche derselben vorangeht oder der Entstehung nach das Erste ist, so ist die Seele die erste Entelechie eines natürlichen Körpers, welcher das Vermögen zu leben besitzt; ein solcher aber ist ein organischer. „Der für jede Seele gemeinsame Begriff ist der, dass sie die erste Entelechie eines natürlichen organischen Körpers ist (ibid.)."

Gleichsam um keinen Zweifel übrig zu lassen, dass Körper und Seele nicht etwa als zwei selbständige Wesen zu denken seien, die jedes für sich bestehen können und nur eine ihnen an sich zufällige Verbindung eingegangen sind, setzt Aristoteles hinzu, dass die Seele das eigentliche Wesen eines solchen Körpers sei (τὸ τὶ ἦν εἶναι τῷ τοιῷδὶ σώματι), und erläutert diesen Satz durch zwei Beispiele. Wäre ein Beil ein natürlicher Körper, so wäre „das Beil Sein" seine Seele, und wäre das Auge ein lebendiges Wesen (nicht bloss ein Theil eines solchen), so wäre das Sehvermögen seine Seele, denn ohne dieses wäre es nicht ein wirkliches Auge. Und er schliesst diese

Auseinandersetzung mit dem Ausspruche, dass die Seele nicht ein Körper, sondern „Etwas des Körpers“ sei (de anim. 2, 2.).

(Man sieht hier an einem vorzüglich deutlichen Beispiele, wie Aristoteles, trotz dem dass er die Form als die Vollendung eines Möglichen (der Materie) zur Wirklichkeit, sie also als das vorzüglich Seiende denken will, wie sich später zeigen wird, dennoch durch die Natur seiner Begriffe gezwungen wird, die Materie als den Träger der Form, also als Substanz, d. h. das wahrhaft Seiende, zu setzen. Der letzte Grund hievon liegt aber darin (worauf nicht genug aufmerksam gemacht werden kann), dass er den logischen Unterschied zwischen Subject und Prädicat zu einem realen macht und daher zuerst ein Seiendes ohne Bestimmtheit setzt und diesem hinterdrein die Form, als sein Was, wie eine Eigenschaft hinzufügt, anstatt das Was oder die Qualität selbst unmittelbar als das Seiende zu setzen.)

Der eben aufgestellte Begriff der Seele wird indessen nicht consequent durchgeführt. Obgleich er der allgemeine sein soll, der also für alle Arten der Seele gelten und verbieten müsste, irgend ein seelisches Thun und Können vom Körper unabhängig zu denken, so statuirt Aristoteles doch sofort eine Ausnahme. „Dass die Seele oder einige ihrer Theile nicht vom Körper trennbar sind, ist hienach deutlich genug. Aber es hindert nichts, dass einige Theile für sich bestehen, weil sie nicht die Entelechie eines Körpers sind.“ Ja es soll selbst noch möglich sein, dass die Seele in der Art die Entelechie des Körpers sei, wie der Schiffer die des Schiffes (ib. 2, 1.). Ein Schiff soll nämlich (wie jeder Körper) nur dann in Wahrheit ein wirkliches Schiff sein, wenn es seine eigenthümliche Thätigkeit wirklich verrichtet, also von einem Schiffer getrieben oder gelenkt wird.

Mit diesem Gedanken aber ist entweder alle Consequenz des Denkens abgebrochen, weil dann nicht mehr der Körper das Subject ist, von welchem die Seele ausgesagt wird, oder sie nicht mehr bloss „Etwas des Körpers“ ist; oder aber das Verhältniss zwischen Materie und Form ist so lose geworden und ins Unbestimmte erweitert, dass alles Thätige die Entelechie des Leidenden ist, auch wenn sonst jedes derselben als eine *οὐσία* gedacht wird. Hienach würde schliesslich auch der erste Beweger der ganzen Welt als die Entelechie derselben und diese als seine Materie gelten können. Wodurch aber diese Inconsequenz herbeigeführt ist, wird sich bei der Lehre vom Verstande zeigen. —

Geht man von diesem allgemeinen Begriffe der Seele zu seinen näheren Bestimmungen fort, so werden diese folgerichtig als Ver-

mögen (*δυνάμεις*) bezeichnet, da die Seele die erste Entelechie des Körpers ist, und bei dieser der Zustand des blossen Besitzes dem des Thätigseins vorangeht. Als solche Vermögen, die auch zuweilen Theile der Seele, auch wohl geradezu Seelen genannt werden, führt Aristoteles bald vier, bald fünf auf: das ernährende, wahrnehmende, denkende und bewegende, denen er noch das begehrende beifügt (ib. 2, 3.). Jedoch statuirt er, wie sich später ergeben wird, im Grunde nur drei gegen einander selbständige Vermögen, das ernährende, wahrnehmende und denkende. Von diesen Seelenvermögen besitzen die Pflanzen nur das erste, das ernährende; die Thiere haben dazu noch das Wahrnehmungsvermögen, und wenn auch nicht immer alle Arten desselben, doch wenigstens das Gefühlsvermögen (*ἁπτικόν*). Bei dem Menschen endlich kommt zu diesen beiden noch das Denk- oder Erkenntnissvermögen, der Verstand, hinzu, „welcher eine andere Gattung der Seele zu sein und allein getrennt werden zu können scheint, wie das Ewige vom Vergänglichen“ (ib. 2, 2.). Hieraus soll folgen, dass in dem je folgenden Vermögen das vorangehende dem Vermögen nach existirt, d. h. es ist das ihm zum Grunde Liegende, also seine nothwendige Voraussetzung (ib. 2, 3.). Daher haben die vergänglichen Wesen, welche Vernunft und Verstand besitzen, auch alle übrigen Vermögen.

§ 80.

Die Seelenvermögen.

Die Abhandlung der einzelnen Seelenvermögen beginnt mit der allgemeinen methodologischen Regel, dass zuerst von den Gegenständen, dann von den Thätigkeiten derselben und zuletzt von den Vermögen selbst die Rede sein müsse. — Der erste Theil dieser Methode würde in die Physiologie und, was den Verstand anbetrifft, in die Logik zurückführen und beruht ausserdem auf dem naiven Realismus; ihr letzter aber ist unnütz, da die Vermögen keinen andern Inhalt haben, als die Thätigkeiten, da hiebei ein und dasselbe nur zweimal gesetzt wird, einmal als möglich und dann als wirklich.

Mit Uebergehung der von Aristoteles vorgetragenen physiologischen Meinungen über Nahrung, Luft u. s. f. soll nur das Wichtigste über die einzelnen Seelenvermögen herausgehoben werden.

Die ernährende Seele, deren Werk das Erzeugen und Ernähren ist, soll das Princip und die Ursache des lebendigen Körpers sein und zwar gemäss der allgemeinen Theorie über die Causalität als Wesen, Zweck und Anfang der Bewegung. Als Wesen: „weil

die Ursache des Seins bei Allem das Wesen ist; dem Lebendigen aber ist das Leben das Sein, also ist die Seele seine Ursache." Als Zweck: „denn wie der Verstand, so handelt auch die Natur eines Zweckes wegen, dieser ist aber in den lebendigen Wesen natürlicher Weise die Seele, weil alle natürlichen Körper Werkzeuge derselben sind." Endlich als Ursache der Bewegung und der Vermehrung und Verminderung; weil alle natürlichen Körper eine Grenze und ein Verhältniss ihrer Grösse und ihres Wachsthums haben, was nicht von der Materie, sondern von ihrem Begriffe (Form), also von der Seele, herkommt (ib. 2, 4.).

(Diese letzte Thätigkeit der Seele, ihr Einfluss auf die Bildung des Körpers, ist in der neueren Psychologie lange Zeit vernachlässigt, weil man dualistischen Ansichten über Seele und Körper huldigte, ist andererseits zu mancherlei mystischen und überschwänglichen Reden missbraucht, fängt aber auch in nüchterner psychologischer Wissenschaft wieder an beachtet zu werden, obgleich man schwerlich viel Bestimmtes darüber wird erforschen können.)

Die Wahrnehmung (*αἴσθησις*), d. h. im eigentlichen Verstande die sinnliche Empfindung, geschieht im Allgemeinen durch Bewegung und Leiden und wird freilich eine qualitative Veränderung genannt, ist aber nicht eine solche, unter der man die Aufhebung der einen Qualität durch die entgegengesetzte versteht. Vielmehr wird bei der Wahrnehmung die Qualität dessen, was wahrnehmen kann von einem ihm ähnlichen wirklich Seienden aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt und also nicht aufgehoben, sondern vielmehr conservirt. Das *αἰσθητικόν* ist nämlich nur dem Vermögen nach ein solches und kann nicht wahrnehmen, wenn nicht etwas äusseres Wirkliches es zum wirklich Wahrnehmenden macht, wie das Brennbare sich nicht selbst ohne den Hinzutritt des wirklichen Feuers verbrennt. Daher kömmt es auch, dass das Wahrnehmen nicht in unsrer Macht steht, wie das Denken. Denn Denken kann man, wenn man will, weil die Gegenstände des Denkens, das Allgemeine, in der Seele selbst sind; zum Wahrnehmen aber ist immer ein äusserer Gegenstand erforderlich.

(Auch hier kommt also die allgemeine Theorie vom Geschehen zur Anwendung. Das wahrnehmen Könnende ist dem Vermögen nach ein solches, wie das Wahrnehmbare schon in Wirklichkeit ist, und wird durch dieses aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt. Dabei leidet nun das Wahrnehmende keine qualitative Veränderung; denn das, was es schon der Möglichkeit nach ist, wird nur wirk-

lich, bleibt also qualitativ dasselbe. Was dies für ein Vorgang aber eigentlich sei, kann Aristoteles nicht sagen. Er nennt ihn zwar eine Bewegung, aber er fällt unter keine der Arten der Bewegung. Dieser Uebergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit bleibt also auch für ihn selbst nur ein dunkler Begriff.)

§ 81.

Die Wahrnehmung insbesondere.

Im Uebergange zur Abhandlung der besonderen Wahrnehmungen unterscheidet Aristoteles das Wahrnehmbare nach dem allgemeinen Unterschiede der Prädicate, welche einem Subjecte entweder an ihm selbst oder zufällig zukommen können, in eben diese beiden Arten. Zufällig wird z. B. wahrgenommen, „dass dieses Weisse der Sohn des Dares ist“, weil diesem Weissen es zufällig ist, dies zu sein. Dies zufällig Wahrgenommene gehört also nicht wirklich zur Wahrnehmung, weshalb der Sinn auch nicht von ihm leidet. (Es hätte daher auch nicht dazu gerechnet werden sollen.) Das an sich selbst Wahrnehmbare aber zerfällt wieder in zwei Arten, in das jedem Sinne Eigenthümliche und das allen Gemeinsame. Jenes kann von keinem anderen Sinne wahrgenommen werden und bei ihm findet keine Täuschung statt. Denn das Auge täuscht sich nicht darüber, dass es etwas Gefärbtes sieht, sondern nur darüber, was und wo das Gefärbte ist; (also nur über das s. g. zufällig Wahrnehmbare). Die gemeinsamen Wahrnehmungen aber sind: Bewegung, Ruhe, Zahl, Umriss der Gestalt, Grösse; denn dergleichen ist keinem einzelnen Sinne eigenthümlich (ib. 2, 6.). — (Hier liegt der Anfang der höchst wichtigen Unterscheidung zwischen der Materie (dem Inhalte) der Empfindung und ihrer Form; eine Unterscheidung, welche in der neueren Philosophie sich als ein bedeutendes Moment ihrer Entwicklung geltend gemacht hat.)

In der Untersuchung über die einzelnen fünf Sinne sucht Aristoteles nachzuweisen, dass zwischen dem Sinneswerkzeuge und dem Gegenstande der Wahrnehmung immer ein Mittleres vorhanden sein muss, welches die Wirkung des Gegenstandes auf das Sinneswerkzeug vermittelt. Bei dieser Ausführung, die hier übergangen werden muss, führt er einen speciellen Grund an, weshalb das Wahrnehmende nur der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach mit dem Wahrnehmbaren von derselben Qualität sein kann. Wenn wir nämlich etwa ebenso warm oder kalt oder hart oder weich sind, wie der Gegenstand selbst, so empfinden wir diese Qualitäten nicht; wir

empfinden nur ihr Uebermass. Das Wahrnehmende muss also gleichsam die Mitte zwischen den Gegensätzen des Wahrnehmbaren sein; nur dann kann es dieselben unterscheiden. Was also das Weisse und Schwarze unterscheiden soll, darf in Wirklichkeit keins von beiden, sondern beides nur der Möglichkeit nach sein (ib. 2, 11.). — Also auch hier tritt wieder der Unterschied der Möglichkeit und Wirklichkeit als das Universalmittel, alle Fragen zu lösen, ein. Aber leider lernt man nichts daraus, wie Leibniz sagt.

Von der Wahrnehmung selbst wird dann noch im Allgemeinen bemerkt, dass sie die sinnlichen Formen ohne ihre Materie aufnimmt, wie das Wachs die Zeichen des Siegelrings ohne das Erz oder Gold. Deshalb, fügt Aristoteles hinzu, können auch die Pflanzen nicht wahrnehmen, weil sie keine Mitte haben, noch ein solches Princip, welches die Formen ohne Materie aufnehmen kann (ibid. 2, 12.). Was aber diese Mitte sei, tritt bei Gelegenheit der Auseinandersetzungen über die gemeinsamen Wahrnehmungen hervor. Hier geräth er als der Erste auf psychologisch höchst wichtige Fragen, deren mangelhafte Beantwortung ihm um so weniger zum Vorwurfe gemacht werden darf, als die speculative Psychologie erst in unserm Jahrhundert den Anfang gemacht hat, sie besser zu beantworten.

Zunächst läugnet er, dass für jene gemeinsame Wahrnehmungen ein besonderer Sinn neben jenen fünf Sinnen gesetzt werden müsse, und ist damit auf richtigerem Wege, als diejenigen späteren Psychologen, welche dafür kurz und gut einen inneren Sinn erdichteten. Jeder Sinn nämlich empfindet nur Eines (einerlei); nur das soll möglich sein, dass ein Sinn die Empfindungen eines andern nebenbei wahrnehmen kann, wenn bei ein und demselben Gegenstande die Wahrnehmung durch beide Sinne geschieht, die beiden Wahrnehmungen also wie eine sich verhalten, z. B. wenn man wahrnimmt, dass die Galle bitter und gelb ist; aber keiner von beiden Sinnen kann sagen, dass beides eins sei (ib. 3, 1.). Ebenso wenig aber wie das Zusammensein verschiedener Wahrnehmungen in einem Gegenstande einem besondern Sinne zugeschrieben werden kann, ist es auch möglich, dass die Unterscheidung heterogener Empfindungen einem besonderen Sinne zukomme. Vielmehr muss eine solche Unterscheidung Einem Untheilbaren zukommen, dem beides deutlich ist. Wie dies aber möglich sei, dass ein Untheilbares zwei heterogene Empfindungen, also zwei verschiedene Bewegungen zugleich haben könne, sucht er dadurch deutlich zu machen, dass man dieses Eine wie die beiden Endpuncte zweier Linien ansehen könne, die in Einem Puncte zusammenfallen; ein

solcher Punct könne sowohl als einer wie auch als zwei angesehen werden (ib. 3, 2.). Ein Gedanke, der, wenn auch entfernt, an die s. g. zufälligen Ansichten bei Herbart erinnert.

Sofort wagt er sich an eine noch schwierigere Frage, die er sich freilich gleich in der Aufstellung verdirbt, weil er noch nicht zwischen der sinnlichen Empfindung und dem Bewusstsein von einem physischen Ereigniss, das ja auch eine Wahrnehmung zu sein scheint, scharf zu unterscheiden weiss. Er fragt nämlich, wie es zugehe, dass wir unser Sehen und Hören wahrnehmen, ob z. B. das Sehen durch das Sehvermögen oder durch ein anderes. Anfangs bringt er manches vor, was es wahrscheinlich machen könnte, dass das Sehvermögen selbst sein Sehen wahrnimmt. Zuletzt aber verneint er dies geradezu und sagt vielmehr: Es giebt ein gemeinsames Vermögen, welches alle Wahrnehmungen begleitet, und mit diesem nimmt man wahr, dass man sieht und hört. Denn nicht mit dem Gesichte sieht man, dass man sieht, und man unterscheidet das Süsse von dem Weissen weder mit dem Geschmacke noch mit dem Gesichte, noch mit beiden, sondern mit einem gemeinsamen Theile aller Sinneswerkzeuge. Denn es ist Eine Wahrnehmung und das principale (*κύριον*) Sinneswerkzeug ist auch eins, zu welchem hin die übrigen zusammengehen. Dieses aber hat seinen Sitz im Herzen; denn der Anfang der Bewegung und der principalen Wahrnehmung geht vom Herzen aus (de somn. et vigil. cap. 2.). Das Herz nämlich ist bei den blutführenden Wesen das Princip, weil es der Anfang der Adern, also auch des Blutes ist. Daher ist es auch das Princip der ernährenden und der wahrnehmenden Seele. „Denn das Leben ist in diesem Theile." Aus diesem Grunde ist in ihm auch der gemeinsame Sinn, also die Einheit aller Sinne (de juv. et senect. cp. 3.). In diesem treffen daher auch alle Sinneswahrnehmungen zusammen (ib. cp. 1.).

Durch die psychischen Thatsachen sieht er sich also genöthigt, ein ungetheiltes Eins anzunehmen, also wenigstens die wahrnehmende Seele als ein unräumliches Wesen zu setzen; aber durch die Analogie mit den besonderen Sinneswerkzeugen verführt, sucht er dennoch die Einheit in einem körperlichen Organe, dem Herzen, wie spätere Psychologen das *sensorium commune* im Gehirn oder einem Theile desselben finden wollten. Der Fehler hiebei liegt sowohl darin, dass ein körperliches Organ, welches man auch annehmen möge, diese Einheit nicht sein kann, weil alles Körperliche, mag es noch so sehr als eine Einheit erscheinen, wegen seiner Ausgedehntheit keine wahre Einheit ist, in welcher Empfindungen und Vorstellungen sich allein

wirklich durchdringen können; als auch darin, dass unter dem Begriffe der Wahrnehmung nicht nur die sinnlichen Empfindungen, sondern auch die Apperception der Vorstellungen befasst und diese letztere, obwohl heterogener Natur, der an körperliche Organe gebundenen sinnlichen Empfindung gleichgestellt wird.

§ 82.

Das Denken.

In der Vergleichung des Denkens mit dem Wahrnehmen wird es diesem allerdings darin ähnlich befunden, dass bei beiden ein Unterscheiden und Erkennen der Dinge geschieht; aber das Denken soll sich dadurch unterscheiden, dass es nicht allen lebendigen Wesen zukommt und dass bei ihm Irrthum möglich ist (de anim. 3, 3.).

Nach dieser vorläufigen Bemerkung wird dann die Phantasie (die s. g. Einbildung, *imaginatio*) als Mittelglied zwischen Wahrnehmen und Denken eingeschoben. Sie ist ein Vorstellen von sinnlichen Dingen ohne gegenwärtige sinnliche Empfindung und setzt daher diese nothwendig voraus und ist ihrerseits die Bedingung jeder Annahme (ὑπόληψις), d. h. jeder Meinung, oder des bejahenden oder verneinenden Denkens. Sie selbst ist aber keine wahre oder falsche Meinung; denn jene steht in unsrer Gewalt, die Annahme aber, dass etwas wahr oder falsch sei, nicht. Sie ist vielmehr eine Bewegung der Seele, welche durch eine wirkliche Wahrnehmung entsteht und daher dieser ähnlich ist, beim Aufhören derselben aber in der Seele zurückbleibt.

Mit ihr verwandt ist das Gedächtniss, nur dass bei diesem das Bewusstsein hinzukommt, dass das Phantasiebild sich auf etwas Vergangenes bezieht. Weil beide nicht ohne vorangegangene Wahrnehmung sein können, so gehören sie dem ersten oder gemeinschaftlichen Sinnesorgane an und sind daher nicht ohne Körper möglich (de memor. 1.).

Die Phantasie ist nun, wie schon bemerkt, die Voraussetzung des Denkens, da man ohne Phantasiebilder nicht denken kann. Aber das Denken bezieht sich nur auf diese, welche für die denkende Seele gleichsam ihre Wahrnehmungen sind (de anim. 3, 7.), nicht aber besteht es in dem Haben solcher Vorstellungen. Denn wenn es auch z. B. ein der Quantität nach bestimmtes Phantasiebild vor sich hat, so denkt es doch bloss den Begriff der Quantität (de mem. 1.). —

Während Aristoteles hinsichtlich der Phantasie durch den Umstand, dass sie nicht ohne sinnliche Wahrnehmung möglich ist, sich

hatte verleiten lassen, sie in ein körperliches Organ zu verlegen, und also das, was bloss von der Bedingung der Sache galt, auf diese selbst übertrug, so bewahrt er sich doch hinsichtlich des Denkens vor diesem Fehler. Denn obwohl „der Theil der Seele, mit welchem sie denkt und einsieht", der Verstand (*νοῦς*), auch die Phantasiebilder zur Bedingung seiner Thätigkeit hat, so ist er doch nicht an ein körperliches Organ gebunden. Er nimmt zwar, ähnlich der Wahrnehmung, die Formen auf, aber er leidet nicht von dem Denkbaren (*νοητόν*), sondern ist mit dem Körper unvermischt, wie schon Anaxagoras gesagt hat. Denn sonst könnte er nicht Alles denken, wenn er, wie das Körperliche, von einer bestimmten Qualität wäre, weil eine solche, als den andern Qualitäten fremdartig, das Denken dieser ausschliessen würde. Auch würde er dann selbst z. B. warm und kalt werden können und ein körperliches Organ haben; ein solches ist aber für ihn nicht vorhanden. Daher hat er keine andere Natur, als dass er ein Mögliches (*δυνατόν*) ist. „Der s. g. Verstand der Seele ist in Wirklichkeit nichts von allem Daseienden, ehe er denkt." Er ist vielmehr nur der Ort der Formen; aber er ist diese Formen nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach. Er ist wie eine Schreibtafel, auf welche noch nichts geschrieben ist (de anim. 3, 4.), also eine s. g. *tabula rasa*. —

Dieser Verstand wird also ganz ähnlich wie die Materie beschrieben; wie diese an sich nichts von Allem ist, aber Alles werden kann, so denkt er an sich nichts Bestimmtes, kann aber Alles denken. Diese Ansicht war aber für Aristoteles unvermeidlich, wenn er den Verstand nicht an ein körperliches Organ binden wollte, was er mit Recht für absurd hielt. Denn nun hatte er für ihn kein *ὑποκείμενον*, kein Subject, welches er als Träger dieser Thätigkeit setzen und für dessen Entelechie er das Denken halten konnte. Der Verstand an sich oder das Denken, welches noch nichts Bestimmtes denkt, musste ihm daher gleichsam zu einer Materie oder einem bloss Möglichen werden, welches zwar an sich nichts denkt, also leer ist, aber eben deshalb fähig ist Alles zu denken. Diesem reinen Denken wird nun aber ebenso wie der Materie, wenn auch nicht das volle Sein, so doch ein Sein zugeschrieben und von ihm wie von einem Seienden geredet.

Ist nun dieser Verstand ebenso wie die Materie ein blosses passives Vermögen, so muss weiter nach dem gefragt werden, wodurch dies Vermögen zur wirklichen Thätigkeit gebracht wird. Dies kann aber bei dem mit allem Körperlichen unvermischten Verstande weder

ein Körperliches noch ein durch den Körper Bedingtes sein, wie etwa die Wahrnehmung und die Phantasie. Es scheint daher nichts übrig zu bleiben, als hierfür einen wirklichen Verstand anzunehmen, wie ja überhaupt nach den allgemeinen Grundsätzen des Aristoteles ein Mögliches nur durch ein Wirkliches von derselben Art zur Wirklichkeit erhoben werden kann.

In Uebereinstimmung hiermit fährt daher Aristoteles also fort: „Wie in der Natur in jeder Gattung eins die Materie ist, das nämlich, was Alles in Möglichkeit ist, ein anderes aber die Ursache und das Thätige, weil es Alles bewirkt, so müssen auch in der Seele diese Unterschiede sein. Und der eine Verstand ist dadurch von seiner Beschaffenheit, dass er Alles wird, der andere dadurch, dass er Alles bewirkt (*νοῦς παθητικός* und *νοῦς ποιητικός*). Und der letztere ist getrennt (für sich bestehend) und unleidentlich und unvermischt und seinem Wesen nach in Wirklichkeit. Denn immer ist das Thätige ehrwürdiger als das Leidende und das Princip besser als die Materie. Auch denkt er nicht bald, bald nicht. Nur indem er für sich besteht (*χωρισθείς*), ist er das, was er ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig. Wir haben aber keine Erinnerung, weil dieses (Wesen des thätigen Verstandes) unleidentlich ist; der leidende Verstand aber ist vergänglich und denkt ohne jenen nichts" (de anim. 3, 5.).

Mit diesem thätigen Verstande tritt also eine reine Energie oder eine von aller Materie freie Form als selbständig auf, während alle übrigen bisher betrachteten Formen nur mit der Materie verbunden existiren. Von ihm allein gilt daher der Ausspruch, dass der Verstand eine andere Gattung der Seele und allein trennbar sei, wie das Ewige vom Vergänglichen (de anim. 2, 2.). Während nämlich die anderen Seelen, die ernährende und wahrnehmende, mit dem Körper zugleich entstehen, indem der Same des psychischen Princips im körperlichen Samen enthalten ist, so kommt er allein von aussen (*θύραθεν*) hinein und ist allein göttlich; denn seine Energie hat nichts mit der körperlichen Energie gemein (de gener. anim. 2, 3.). Er ist daher allein unsterblich; alle übrigen Seelentheile hören mit dem Leben des Körpers auf, da sie ja nur die Entelechie, das wirkliche Leben des organischen Körpers sind. Der Verstand aber ist eine *οὐσία* und geht nicht unter. Das Beabsichtigen, Lieben und Hassen sind keine Zustände des Verstandes, sondern des Wesens, welches den Verstand hat. Wenn dieses untergeht, so hört das Erinnern und Lieben auf; denn es gehört nicht zum Verstande, sondern zu dem

Gemeinsamen, was untergegangen ist (de anim. 1, 4. cf. Met. 11, 3.). In diesem letzten Satze scheinen die obigen dunklen Worte: „wir haben aber keine Erinnerung" ihre Erklärung zu finden. Mit dem Tode, wenn alle andern Seelentheile untergehen und der thätige Verstand allein übrig bleibt, hört alle Erinnerung an das frühere Leben auf.

Hinsichtlich der Gegenstände des Verstandes oder des Denkens wird überhaupt gesagt, dass sie das Allgemeine sind, das was mit den Sinnen nicht wahrgenommen werden kann, die abstrakten Begriffe der Dinge ohne ihre Materie (ib. 3, 4.). Bei der Verbindung derselben miteinander kann der Verstand allerdings irren (ib. 3, 6.), nicht aber, wenn er die unverbundenen Begriffe denkt. Dieses Denken der unverbundenen Begriffe ist aber sein primäres Geschäft. Denn ihm kommt zu, die ersten unbeweislichen Principien zu denken, auf welche sich alle Wissenschaft, Weisheit und Klugheit gründet. Diese wissen nämlich nur durch den Beweis; ein solcher muss aber Principien haben, und was diese erfasst, ist der Verstand (Eth. Nic. 6, 6.). Endlich aber ist der Verstand für sich selbst ein Gegenstand der Erkenntniss, denn er selbst gehört zu dem Intelligiblen (*νοητόν*. de anim. 3, 4.). — Dieser letzte Satz ist das Einzige, was bei Aristoteles über das Problem des Selbstbewustseins zu finden ist.

Diese Lehre vom Verstande ist offenbar nur eine weitere Bearbeitung und Ausführung der platonischen Ansicht von „der Seele an sich selbst", welche als ein selbständiges Wesen nur eine vorübergehende Verbindung mit dem Leibe eingeht und in ihrer Freiheit von demselben die Ideen, das *ὄντως ὄν*, also die Wahrheit schaut.

Der eigentliche Grund dieser Ansicht liegt aber darin, dass man noch nicht weiss, wie das Denken des Unsinnlichen oder solcher Begriffe, die nichts von der sinnlichen Erfahrung in sich zu haben scheinen, aus den sinnlichen Vorstellungen entstehen oder durch sie veranlasst werden können. Das Wahrnehmen des Sinnlichen und das Denken des Unsinnlichen scheinen also nichts mit einander gemein zu haben; daher werden für diese Thätigkeiten zwei getrennte reale Principien angenommen.

Woher aber dieser thätige Verstand komme, darf man den Aristoteles nicht fragen. Sein Begriff scheint auf speculativem Wege zur Erklärung der psychischen Thatsachen mit Nothwendigkeit gewonnen zu sein; er muss daher nothwendig als seiend gesetzt werden. Die Bezeichnung desselben als des Göttlichen im Menschen könnte

allerdings darauf führen, ihn als einen Theil oder als eine Besonderung desjenigen νοῦς, der später als unbewegter Beweger oder als Gott auftreten wird, zu denken, wie ihn auch in späteren Zeiten einige Aristoteliker, insbesondere der Araber Averroës und dessen Anhänger, gefasst haben. Aber bei Aristoteles finden sich keine wirklichen Spuren einer solchen Ansicht, wie schon daraus hervorgeht, dass er den Gott ausserhalb der Peripherie der Welt existiren lässt.

§ 83.

Das Begehrungsvermögen.

Diejenigen psychischen Erscheinungen, welche ein Streben in sich schliessen, die Begierde, der Muth und das Wollen (ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις) werden von Aristoteles zwar einem besonderen Seelentheile, dem ὀρεκτικόν, zugeschrieben (de anim. 3, 9.), allein die Abhängigkeit desselben von der Wahrnehmung, der Phantasie und dem Denken werden so stark hervorgehoben, dass er nur als ein Resultat der übrigen Seelenthätigkeiten auftritt. Das Wahrnehmen, sagt er, gleicht an sich zwar dem blossen Sprechen oder Denken; wenn es aber angenehm oder unangenehm ist, begehrt oder flieht es, was einer Bejahung und Verneinung zu vergleichen ist. Ebenso, wenn die denkende Seele, durch die Bilder der Phantasie veranlasst, etwas Gutes oder Schlechtes bejaht oder verneint, so verabscheut oder begehrt sie (ib. 3, 7.). Das eigentlich Bewegende dabei aber ist weder die Wahrnehmung noch die Phantasie, noch der Verstand, sondern ein durch diese Vermögen erfasstes entweder wahres oder scheinbares Gut oder dessen Gegentheil. Die strebende Seele ist also zugleich bewegt und bewegend. Sie wird von dem Guten bewegt und bewegt dann das lebendige Wesen. Dies letztere ist in diesem Vorgange das bloss bewegte, das vorgestellte Gut aber das bloss Bewegende, ohne selbst bewegt zu werden (ib. 3, 10. cf. de animal. mot. cp. 7.).

Hieraus erhellt aber, dass die Annahme eines besonderen Begehrungsvermögens gänzlich überflüssig ist. Denn Aristoteles sagt selbst, die wahrnehmende und die denkende Seele seien selbst das, was begehrt oder flieht, wenn sie von einem Gute oder Uebel bewegt werden. Das Streben hängt also von einem besonderen Inhalte der Vorstellungen ab, während andere Vorstellungen keine solche Erregung hervorrufen. Dennoch aber wird die blosse Möglichkeit des Strebens zu einem besonderen Seelenvermögen gemacht.

§ 84.

Aristoteles hat sich mit dieser Psychologie allerdings das grosse Verdienst erworben, eine absichtliche und genauere Aufmerksamkeit auf die psychischen Erscheinungen gerichtet und damit den Anfang zu dieser Wissenschaft gelegt zu haben. Aber sein Verdienst würde noch grösser gewesen sein, wenn er seinen eminenten Scharfsinn allein darauf gerichtet hätte, die empirischen Thatsachen und ihren Zusammenhang genau zu beachten, und er nicht gemeint hätte, eine über das Beobachtete hinausgehende Erklärung derselben geben zu können, wozu damals die Vorbedingungen noch fehlten. Indem er aber die allgemeinen Classenbegriffe, unter welche er die Thatsachen sammelt, sofort als reale Vermögen der Seele, ja als verschiedene Seelen denkt, welche die Ursachen der Erscheinungen sein sollen, hat er dem Fortschritte zu einer rationellen Psychologie ein viele Jahrhunderte dauerndes Hinderniss in den Weg gelegt, wovon freilich die Schuld nicht sowohl auf ihn selbst, als auf seine Nachfolger fällt. Auch darf man nicht unbeachtet lassen, dass bei Aristoteles trotz aller Trennung der Seelenvermögen und namentlich der scharfen Absonderung des Verstandes von den übrigen doch ein einheitlicher Zusammenhang der seelischen Thätigkeit durchleuchtet. Die Phantasie setzt die sinnliche Wahrnehmung voraus, der Verstand denkt nicht ohne die Phantasie, das Begehrungsvermögen wird durch ein wahrgenommenes oder ein gedachtes Gut oder Uebel in Bewegung gesetzt. Diesen einheitlichen Zusammenhang deutlicher und genauer zu erkennen, hindert ihn aber hauptsächlich seine durchgehende unglückliche Manier, bloss logische Unterschiede zu realen zu machen.

Für die Fortentwicklung der Psychologie von diesem Anfange aus ist die Trennung des *νοῦς*, als eines immateriellen Wesens, von der an körperliche Functionen gebundenen Seele von besonderer Bedeutung gewesen. Die frühere materialistische Ansicht wurde mehr und mehr verdrängt. Die Stoiker beginnen schon den *νοῦς*, als das *ἡγεμονικόν* der Seele, für die Quelle aller andern Seelenerscheinungen zu halten; Des Cartes aber fasst die Seele mit voller Bestimmtheit nur als *substantia cogitans* und lässt die Ansicht, dass die Seele die Entelechie des Körpers sei, ganz fallen. Was also Aristoteles als nur eine Gattung der Seele gesetzt hatte, verdrängt endlich die andere Gattung gänzlich und wird der Begriff der Seele überhaupt. Mit diesem Begriffe hebt die neuere Philosophie an. —

2. Die Metaphysik.

§ 85.

Das Seiende.

Die bisher vorgeführten Untersuchungen des Aristoteles über die körperliche und geistige Natur ruhten auf der noch nicht untersuchten und daher auch unbeanstandeten Annahme, dass die einzelnen gegebenen Dinge, deren ganzer Complex die Natur ausmacht, das Seiende sind. Allein er war ein zu genauer Kenner der früheren Philosophen, um nicht zu wissen, dass die bedeutendsten derselben die Natur, wie sie erscheint, nicht für das wahrhaft Seiende angesehen hatten, und dass die Lösung der Frage nach diesem Seienden die verschiedensten und unter einander unvereinbaren Speculationen veranlasst hatte. Schon diese Kenntniss musste ihn bewegen, der Frage näher zu treten, ob die gegebene Natur das wahrhaft Erste sei, oder ob nicht tiefer liegende Principien vorauszusetzen sein möchten, welche nur durch ein die Erfahrung übersteigendes Denken zu erkennen sind. Ausserdem aber musste sein eigner Begriff von der Wissenschaft ihn in eine solche Untersuchung hineintreiben. Erkennt man nämlich nur dann eine Sache, wenn man ihre Ursache weiss, so wird man auch nur dann von dem Seienden (d. h. hier von dem Vorhandenen) eine wirkliche Wissenschaft haben, wenn man nicht bloss seine Beschaffenheiten und Veränderungen u. s. w. kennt, sondern auch seine letzten Principien, durch welche es seiend ist, erfasst hat, oder wenn man, wie Aristoteles es ausdrückt, eine Wissenschaft hat, welche sich mit dem Seienden, insofern es seiend ist, beschäftigt (Met. 3, 1.). Die Physik ist also nur dann vollendete Wissenschaft, wenn sie durch die Metaphysik ergänzt wird. Hatte er doch auch schon bei seinen physischen Untersuchungen nicht umhin können, auf eine letzte Ursache der Veränderung und Bewegung hinzuweisen. Den näheren Aufschluss über dies erste Princip giebt er nun in seiner ersten Philosophie oder Theologie.

Nach mancherlei Vorbereitungen, die hier übergangen werden müssen, beginnt er (Met. 6, 1.) die Untersuchung mit der Frage: was ist das zuerst Seiende oder dasjenige, von welchem das Sein des Uebrigen abhängt? und er nennt dieses zuerst Seiende die *οὐσία*. Er fragt hiemit aber danach, ob etwa allein die Körper diese *οὐσία* sind, oder ob ausser den wahrnehmbaren Dingen es noch andere Wesen, insbesondere, ob es ein von aller Materie getrenntes Wesen giebt.

Um aber diese Fragen beantworten zu können, muss zuerst die Vorfrage in Untersuchung kommen, unter welche Art von Begriffen jenes zuerst Seiende fallen könne, ob nämlich unter den Begriff des eigentlichen Wesens (τὸ τὶ ἦν εἶναι), oder des Allgemeinen, oder der Gattung, oder endlich unter den des zum Grunde Liegenden.

§ 86.

Aristoteles beginnt diese Untersuchung mit dem letzten dieser Begriffe, wie es auch natürlich war, da er unter demselben eben das versteht, von dem alles Andere ausgesagt werden kann. Es ist das Voraussetzungslose, welches alles Andere trägt und von keinem andern getragen wird.

Als dieses ὑποκείμενον kann man nun entweder die Materie oder die Form oder das aus beiden bestehende wirkliche Ding denken. Von einem gewissen Gesichtspuncte scheint zunächst zu folgen, dass die Materie das zuerst Seiende ist. Denn was man sonst aussagt, sind Affectionen oder Wirkungen oder Vermögen oder Quantitäten der Körper. Zieht man diese ab, so scheint nichts übrig zu bleiben, als das, was durch alles dieses bestimmt wird, also die Materie. Ist sie also das Subject, von welchem alles Andere ausgesagt wird (oder die Substanz, d. h. der Träger der Prädicate), so folgt, dass sie eben die οὐσία ist. Allein, fährt Aristoteles fort, das ist unmöglich. Denn der οὐσία scheint es vorzüglich zuzukommen, dass sie ein für sich Bestehendes und ein bestimmtes Dieses (τόδε τι) ist. Deshalb scheint die Form und das aus beiden Bestehende mehr eine οὐσία zu sein, als die Materie (Met. 6, 3.).

In diesem letzten Satze ist die Ansicht vom Seienden ausgesprochen, welche bei Aristoteles vom Anfang bis zum Ende zum Grunde liegt. Wie er schon auf dem empirischen Standpuncte die Einzeldinge als das selbständig Seiende gesetzt hatte, so bleibt ihr allgemeiner Begriff ihm auch das Regulativ bei allen seinen Untersuchungen über dasselbe. Das Seiende muss 1. ein τόδε τι sein und 2. ein Subject, welches niemals Prädicat sein kann. Nur wo diese beiden Erfordernisse zusammen vorhanden sind, ist eine οὐσία im vollen Sinne des Worts. Die Materie erfüllt nun zwar das eine Erforderniss, dass sie Subject und nur Subject ist, aber sie ist kein bestimmtes Dieses. Daher ist sie nicht im vollen Sinne seiend, sondern nur ein mögliches Seiende, welches wirklich seiend nur dann wird, wenn es durch eine Form zu einem bestimmten Diesen wird.

Vom Allgemeinen (*το καθόλου*) aber wird keins jener Erfordernisse erfüllt. Denn es kömmt seiner Natur nach Mehreren zu und wird auch immer von einem Subjecte als Prädicat ausgesagt, ist also kein *τόδε τι* und kein *ὑποκείμενον* (Met. 6, 13.). Wollte man es aber als eine *οὐσία* setzen, so würde, da von einem wirklichen Wesen mehrere allgemeine Prädicate ausgesagt werden, Ein Wesen aus mehreren Wesen bestehen, was unmöglich ist, wie schon Demokrit erkannt hat (ibid.). Aus diesem Grunde können auch die Ideen Plato's keine *οὐσίαι* sein, wofür jener sie hält. Denn sie sind allgemeine Begriffe, die Vielen zukommen (Met. 6, 14.).

Von der Gattung aber hat Aristoteles schon bei den Kategorien bemerkt, dass sie in Wahrheit nur ein Ausdruck für eine qualitative Beschaffenheit eines Dinges ist.

Im vollen Sinne kann also nur die Form und das aus Form und Materie bestehende (concrete) Ding eine *οὐσία* sein. Denn die Form oder das *τὶ ἦν εἶναι* ist ein bestimmtes Dieses; sie wird bei der Definition durch den letzten Unterschied ausgedrückt, der keinen andern mehr unter sich hat. Sie ist also das, was das Ding, abgesehen von der Materie, eigentlich ist und daher mehr eine *οὐσία* als jene, weil sie sowohl ein *ὑποκείμενον* als ein *τόδε τι* ist (Met. 6, 1. 4. 7.).

§ 87.

Die Form.

Die Form (*εἶδος*) wird hienach nicht schon durch die Angabe des *τὶ ἐστιν* oder der Gattung ausgedrückt (denn dann wäre sie nur ein Allgemeines), sondern allein durch die letzte specifische Differenz. Aber es muss weiter beachtet werden, dass zu ihrer Angabe nicht die zufälligen Eigenschaften eines Wesens gehören, sondern nur das, was es an sich ist. Denn, heisst es, das „du Sein" ist nicht das „gebildet Sein"; denn du bist nicht an dir selbst gebildet; also ist dein eigentliches Wesen das, was du an dir selbst bist (Met. 6, 4.). Die Form ist daher die Aussage des eigentlichen Wesens der *οὐσία* selbst, also des zuerst Seienden, was nichts Anderes zu seiner Voraussetzung hat. Die übrigen Prädicate, welche nach den neun letzten Kategorien ausgesagt werden, setzen dagegen schon die *οὐσία* voraus, von welcher sie ausgesagt werden; daher können sie nicht den Inhalt der Angabe dessen bilden, was die *οὐσία* an sich selbst ist. Aristoteles unterscheidet hier also zwischen den einzelnen Prädicaten und der Angabe des eigentlichen Was einer *οὐσία*. Es könnte dies

auf eine tiefere metaphysische Erkenntniss gedeutet werden; allein nach seiner ganzen Denkweise scheint er sich vielmehr durch die gemeine Auffassung des Verhältnisses zwischen Subject und Prädicat dabei leiten zu lassen. In dem bekannten und verstandenen Namen des Subjects scheint ein abgeschlossener Inhalt zu liegen, zu welchem das Prädicat einen davon verschiedenen hinzufügt. — Evolvirt man jedoch vollständig den Inhalt des Subjectbegriffs, so findet es sich, dass er aus lauter Prädicaten besteht, die unter jene neun Kategorien fallen; denn Alles, wodurch man das Wesen eines Dinges bestimmen will, fällt immer unter die Kategorien der Qualität, Quantität und Relation.

Mit jener Forderung, dass die Angabe der Form oder des Wesens nicht durch solche Prädicate geschehen dürfe, hat er sich nur selbst jene Angabe unmöglich gemacht. Man muss sich daher entweder entschliessen zu bekennen, dass man das absolute Wesen des Seienden nicht kenne, oder aber sich zu der absurden Annahme bequemen, dass, wenn auch nicht einzelne relative Eigenschaften, wie jene alle in der That sind, so doch ein Complex derselben jenes Wesen ausdrücken könne. Und wenn man mit Plato und Aristoteles davon ausgeht, dass eine Erkenntniss des absoluten Wesens der Dinge möglich sei und in ihr eben das Wissen bestehe, so wird man sich zu dem letzteren entschliessen müssen, wie Aristoteles es auch wirklich thut. Denn indem er daran geht zu sagen, was die Form oder das eigentliche Wesen zunächst der sinnlichen Dinge sei, blickt er auf Demokrits Lehre zurück, wonach die Materie sich durch drei Unterschiede, Gestalt, Lage, Ordnung, unterscheide, und hat daran nur auszusetzen, dass es nur drei, nicht aber viele solche Unterschiede geben solle. Und nun führt er selbst solche an, wie Zusammen-Mischung, -Bindung, -Leimung, -Nagelung; Stellung, Zeit, Ort, sinnliche Eigenschaften, überhaupt Uebermass und Mangel. „Bei einigen Dingen wird ihr Sein (das, was sie sind) durch alles dieses bestimmt, dadurch, dass einiges gemischt, anderes temperirt, anderes gebunden, anderes verdichtet ist, anderes andere Unterschiede hat, wie Hand und Fuss.“ Um also die Principien des Seins zu finden, muss man die Gattungen der Unterschiede auffassen (Met. 7, 2.). (Unter diesen Principien sind hier aber nicht die Realprincipien verstanden, sondern nur die der Erkenntniss.)

Es wird kaum nöthig sein, darauf aufmerksam zu machen, dass man sich hier nicht in tiefen Untersuchungen über das Wesen der Dinge bewegt, sondern nur in für uns sehr trivialen logischen Aus-

einandersetzungen. Die Materie ist weiter nichts als ein Begriff, welcher noch weiter determinirt werden kann, und die Form ist die nähere Determination. So sagt Aristoteles: „Wenn man bei der Definition dessen, was das Haus ist, sagt: es sei Steine, Backsteine, Hölzer, so giebt man das mögliche Haus an, denn dies ist die Materie; sagt man aber: ein Behältniss, welches Körper und Sachen schützt, so giebt man die Wirklichkeit (also die Form) an; fasst man aber beides zusammen, so giebt man das dritte, das aus diesem Bestehende an. Denn die Angabe der Unterschiede ist die der Form und der Wirklichkeit; die aber, welche das Darinseiende (das, woraus etwas besteht) angiebt, ist die der Materie". In der Definition der Windstille: Ruhe in der Menge der Luft, ist Luft die Materie, „die Wirklichkeit und das Wesen" aber die Ruhe (ibid.). — Man kann hier ersehen, in welchem tiefen Irrthum sich diejenigen befunden haben, welche in den Aristotelischen Lehren von Materie und Form tiefe Aufschlüsse über das Wesen der Dinge zu finden gemeint haben. Es sind bloss logische Trivialitäten, die nicht den mindesten wirklichen Erkenntnisswerth haben.

§ 88.

Das Vermögen.

Auf die Abhandlung der Begriffe, welche sich auf das Sein der Dinge beziehen, lässt Aristoteles die Begriffe folgen, welche sich auf das Werden derselben beziehen: Vermögen und Wirklichkeit.

Das Vermögen (*δύναμις*) ist im Allgemeinen das Princip der Veränderung in einem Anderen oder sofern es ein anderes ist; d. h. insofern man ein Ding als den Anfangspunct einer Reihe von Veränderungen, die entweder in einem anderen Dinge oder in ihm selbst, sofern es Theile hat, vorgehen, ansieht, schreibt man ihm ein Vermögen zu und zwar als eine reale Eigenschaft desselben.

Diesem Vermögen eines Dinges, in einem andern eine Veränderung zu bewirken, entspricht aber in diesem andern das Vermögen, diese Veränderung zu erleiden. Daher giebt es sowohl thätige als leidentliche Vermögen, und jedem solchen Vermögen ist wieder ein Unvermögen oder ein Beraubtsein des Vermögens entgegengesetzt. Da aber auch die Privation durch einen positiven Begriff ausgedrückt werden kann, weil sie das eine Glied eines conträren Gegensatzes ist (Met. 10, 11.), so kann ein Unvermögen auch als ein Vermögen gedacht werden. Das Vermögen zu bestehen ist das Unvermögen zu vergehen und umgekehrt (Met. 8, 1.).

Eine weitere Eintheilung der Vermögen ist die in vernünftige und unvernünftige (*μετὰ λόγου* und *ἄλογοι*). Die ersten vermögen auch das Entgegengesetzte, die andern nur einerlei zu bewirken. Z. B. das Warme vermag nur zu wärmen; die Heilkunst dagegen kann sowohl gesund als krank machen. Denn die Wissenschaft, welche den Begriff der Gesundheit hat, besitzt eben dadurch auch den der Krankheit (Met. 8, 2.).

Endlich werden die Vermögen in angeborene und erworbene unterschieden. Die letzteren setzen voraus, dass das in den angeborenen Angelegte irgendwie wirklich geworden sei, und sind insofern Energien, aber insofern wiederum Vermögen, als sie etwa unter gewissen Umständen nicht wirken. So hat der Mensch das angeborene Vermögen zur Wissenschaft, weil er zur Gattung der Wesen gehört, welche Wissenschaft erwerben können. Hat er diese durch Lernen und Ueben erworben, so ist seine Wissenschaft dann ein Vermögen, wenn er sie nicht gerade gebraucht; aber dann eine Energie, wenn er sie wirklich ausübt (Met. 8, 5. cf. de anim. 2, 5.).

Welche Wichtigkeit dieser Begriff des Vermögens für Aristoteles hat, ergiebt sich aus seiner Polemik gegen die Megariker, welche behauptet hatten, nur dann sei etwas vermögend, wenn es wirke, nicht aber dann, wenn es nicht wirke. Offenbar haben diese unter dem Vermögen die wirkliche Kraft verstanden, in deren Begriffe es liegt, zu wirken; Aristoteles aber meint, es folge daraus das Absurde, dass kein Wahrnehmbares da sei, wenn es nicht gerade wahrgenommen werde; dass man das Wahrnehmungsvermögen nicht besitze, wenn man gerade nicht wahrnehme; dass das nicht Entstandene unvermögend sei zu entstehen u. s. f. Durch solche Meinung werde also Bewegung und Entstehung aufgehoben, weil kein Unterschied zwischen Vermögen und Wirklichkeit gemacht werde. Mithin werde nicht ein Geringes durch solche Meinung aufgehoben. Man müsse daher vielmehr annehmen, dass etwas vermögend sei zu sein und doch nicht sei und umgekehrt (Met. 8, 3.). Er selbst aber zeigt nur durch diese Ausführung, dass seine angeblichen Vermögen weiter nichts sind, als blosse Möglichkeiten, die er freilich in reale Eigenschaften der Dinge umsetzt. Seine Grundansicht wird allerdings durch jenen Satz der Megariker aufgehoben, dass nämlich Bewegung und Entstehung, überhaupt die Veränderung nicht anders zu begreifen sei, als wenn man das, was sich aus der Veränderung als wirklich ergiebt, schon vorher in der Möglichkeit existiren lässt. Daher muss er den Dingen, um die Möglichkeit ihres Wirkens zu be-

greifen, die Vermögen als reale Eigenschaft beilegen, und kommt damit consequent zu dem absurden Satze, dass das Nichtseiende ein Vermögen habe, zu sein. Dieser Unsinn steigert sich dann zu dem Satze, dass aus dem Möglichsein das Wirklichsein folge (Met. 8, 4.), und weiterhin gar zu dem Streben des Möglichen zur Wirklichkeit hin (Phys. 1, 9.). Es ist aber sicher der Gipfel metaphysischen Widersinns, dem bloss Möglichen, also noch nicht Seienden, ein reales Vermögen, ja ein Verlangen nach dem Sein beizulegen!

In anderer Hinsicht ist bemerkenswerth, dass Aristoteles bei dieser Lehre vom Vermögen streng deterministische Ansichten äussert. „Diese Vermögen, sagt er, wirken oder leiden, wie sie eben können, wenn das des Wirkens und das des Leidens Fähige einander berührt. Da nun die vernünftigen Vermögen das Entgegengesetzte wirken können, so scheint hieraus zu folgen, dass sie in diesem Falle das Entgegengesetzte zugleich thun werden; allein das ist unmöglich. Daher muss hiebei etwas Anderes den Ausschlag geben, nämlich die Begierde oder der Vorsatz. Denn was man vorwiegend von beiden Entgegengesetzten begehrt, wird man thun, wenn und wie es möglich ist. Wollte oder begehrte man zugleich das Entgegengesetzte, so würde man gar nicht handeln." (Met. 8, 5.). Aehnlich sagt er, an einer andern Stelle, den s. g. Esel des Buridan anticipirend: Wenn jemanden sehr hungert und dürstet und er gleich weit von der Speise und dem Tranke entfernt ist, so muss er nothwendig ruhen (de coel. 2, 13.).

§ 89.

Die Wirklichkeit.

Indem Aristoteles nun den Begriff der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) als den Gegensatz zum Vermögen bestimmen will, befindet er sich einigermassen in Verlegenheit. Zwar sagt er anscheinend bestimmt genug, sie sei das Dasein der Sache (*τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα*); aber da er das Vermögen auch als ein wirkliches Sein beschrieben hat, so fühlt er selbst, dass jene Definition nicht hinreicht, und setzt deshalb hinzu: „nicht aber so, wie wir es dem Vermögen nach aussagen", kann nun aber natürlich den Unterschied zwischen beiden nicht weiter begrifflich bestimmen. Deshalb bemerkt er entschuldigend, man dürfe nicht bei Allem eine Definition fordern; durch die Induction aber sei es deutlich, was er sagen wolle. Das Vermögende verhalte sich nämlich zu dem Wirklichen, wie das bauen Könnende

zum Bauenden, das Schlafen zum Wachen und wie die Materie zu dem aus ihr Herausgearbeiteten (Met. 8, 6.).

Wenn indessen Aristoteles auch die Wirklichkeit im Allgemeinen nicht streng zu definiren weiss, so bestimmt er doch ihre beiden Hauptarten nach den früher über die Materie und die Bewegung vorgetragenen Lehren deutlich genug. In Bezug auf das Vermögen, d. h. die Möglichkeit etwas zu bewirken (δύναμις), besteht die Wirklichkeit in der Bewegung; in Bezug aber auf die Möglichkeit etwas zu werden (Materie) ist sie die *οὐσία,* das bestimmte selbständig Seiende. „Nicht Alles, sagt er, wird auf gleiche Weise als in Wirklichkeit seiend ausgesagt. Einiges nämlich wie eine Bewegung in Bezug auf das Vermögen, Anderes wie ein Wesen in Bezug auf eine Materie" (Met. 8, 6.).

Da nun aber die Vermögen nicht von selbst zu einem Wirken gelangen können, weil sie in sich kein Princip der Bewegung haben, so folgt, dass die Wirklichkeit früher ist als das Vermögen. Damit also durch die Bewegung ein Wirkliches aus einem Möglichen entstehe, muss immer schon ein Wirkliches sein, von welchem die Bewegung ausgeht. Freilich ist der Same (der mögliche Mensch) der Zeit nach früher als der daraus entstehende Mensch; aber das Dasein des Samens setzt eben auch schon einen wirklichen Menschen voraus.

Dies soll auch daraus erhellen, dass alles Entstehende zu seinem Princip und seinem Ziele fortschreitet. Denn sein Ziel oder Zweck ist eben sein Princip. Das Ziel aber alles Werdens ist die Wirklichkeit. So ist es auch das Ziel der Materie, dass sie in die Form kommt, und wenn sie in diese hineingekommen ist, dann ist sie in Wirklichkeit. Der Zweck also, d. h. das wirkliche Dasein und Wirken, ist die Voraussetzung, dass das Mögliche zu ihm gelangen kann. Gäbe es nämlich keine wirkliche Form, so könnte von einem Gelangen zu einer solchen nicht die Rede sein. Wirklich existiren die Formen aber nur in den wirklichen Dingen; daher setzt alles Entstehen aus dem Möglichen immer schon Wirkliches voraus. —

Zugleich kann man hier erkennen, dass in dem Begriffe der *ἐνέργεια* nicht bloss das wirkliche Dasein enthalten ist, sondern auch der der Wirksamkeit. Denn das Ding wird, wie das Wort *ἐνέργεια* selbst anzeigt, vorzüglich deshalb als ein Daseiendes erkannt, weil eine Wirkung von ihm ausgeht. — Die Bezeichnung der Wirklichkeit aber durch das andere Wort *ἐντελέχεια* hat darin ihren Ursprung, dass das Mögliche, wenn es zur Wirklichkeit gelangt, eben dadurch

sein Ziel erreicht und also nun in dem Zustande der Vollendung seines Werdens ist (Met. 8, 8.).

§ 90.

Aus dem Satze, dass ein Wirkliches aus einem Möglichen immer durch ein Wirkliches entsteht, folgert nun Aristoteles, dass ein Wirkliches immer früher sein muss als das andere bis zu dem ewig auf ursprüngliche Weise Bewegenden (ibid.). — Will man nämlich nicht ins Unendliche immer ein Wirkliches dem andern als seine Ursache voraussetzen, so muss man endlich zu einer oder mehreren unentstandenen Energien kommen. Würde eine solche Energie oder wirkliches Wesen aber, wie die entstandenen, als aus Materie und Form zusammengesetzt gedacht, so würde das ihrem Begriffe widersprechen; denn dann setzte sie eine frühere Energie voraus, durch welche ihre Materie zur Form gelangt wäre. Das Unentstandene und darum auch Unvergängliche, also Ewige, kann daher nur eine von aller Materie freie Energie *(purus actus)* sein. Denn, sagt Aristoteles, kein dem Vermögen nach Seiendes ist ewig, weil jedes Vermögen zugleich mit seinem contradictorischen Gegentheile (der Antiphasis) behaftet ist, d. h. es kann sowohl sein, als nicht sein; kann es aber nicht sein, so ist es vergänglich. Die Energie eines von der Materie Freien ist ferner mühelos und darum ewig, wogegen das Vergängliche, dessen Wesen Materie ist, es mit der Möglichkeit des Gegentheils zu thun hat und also diese stets überwinden muss, woraus Ermüdung der Energie und also endlich das Vergehen derselben folgen zu sollen scheint (ibid.).

Indessen statuirt Aristoteles dennoch Ausnahmen von dem Satze, dass kein materielles Ding ewig sein könne. Es soll nämlich nicht nothwendig ein absolutes Vergehen daraus folgen; es könne auch nur dem Orte oder der Quantität oder der Qualität nach vergehen (wobei also das Ding selbst fortbestehen könne). Dies sei aber anzunehmen, wenn es eine ewige Bewegung und also auch ein ewig Bewegtes gäbe, wie die Sonne, die Sterne und der ganze Himmel; ja auch die einfachen Körper, wie Feuer und Erde, seien immer in Wirklichkeit, weil sie an sich und in sich selbst die Bewegung hätten (ibid.).

Dass dies eine starke Inconsequenz ist und es seinen allgemeinen Grundsätzen widerspricht, wenn er z. B. den Sternen nur eine dem Orte nach veränderliche, nicht aber vergängliche Materie zuschreiben will, liegt auf der Hand. Denn wenn jedes Vermögen sein contradictorisches Gegentheil an sich hat, d. h. alles δυνάμει ὄν auch nicht wirk-

lich sein kann, so kann, wie er selbst bewiesen hat, kein materielles Wesen an sich unvergänglich sein. Und wozu bedurfte es denn noch des Aufsteigens zu einer ersten reinen Energie, als dem ersten Wirklichen, von welchem die Bewegung, durch welche Alles aus der blossen Möglichkeit in die Wirklichkeit hinübergeführt werden soll, ausgeht, wenn ausser dieser reinen Energie noch materielle ewige, unentstandene Dinge vorhanden sind? Allein Aristoteles konnte diese seine Grundsätze nicht consequent durchführen. Denn einmal folgte aus dem von ihm ebenso streng (wie es ihm scheinen musste) bewiesenen Satze, dass die Bewegung ewig sei, auch das Dasein bewegter Dinge, da nichts nicht bewegt werden kann; diese aber mussten materiell sein, weil nur das Materielle einen Ort hat und diesen verändern kann. Auch konnte er jener ersten reinen Energie nicht die reine (erste) Materie als das von ihr zu Bewegende gegenübersetzen, weil das absolut Unbestimmte nicht für sich, sondern immer nur in einer Form existiren kann. Daher musste er eine mit Form bekleidete Materie als den Gegenstand der ewigen Bewegung setzen.

Es zeigt sich also, wie die allgemeinen Grundansichten des Aristoteles nothwendig zu Widersprüchen führen.

§ 91.

Die bisherigen Resultate.

Aristoteles giebt im 11. Buche seiner Metaphysik eine Uebersicht der aus den vorangegangenen Untersuchungen bis jetzt gewonnenen Resultate.

Es giebt drei Arten von Wesen, ein vergänglich sinnliches, ein ewig sinnliches und ein unbewegliches, d. h. die wahrnehmbaren Dinge sind entweder vergänglich, nämlich die irdischen, oder unvergänglich, nämlich die himmlischen, und ausser diesen ist das unvergängliche und unbewegliche Wesen, die reine Energie, vorhanden.

Die sinnlichen Wesen haben drei Ursachen oder Principien: die Form oder deren Gegentheil die Beraubung, welche gewissermassen auch eine Form ist, und die Materie. Form und Materie aber sind deswegen Principien, weil die „letzte" (erste) Materie und die letzte Form nicht entstehen. Denn „Alles verändert sich als ein Etwas und von einem Etwas und in ein Etwas. Was sich verändert ist die Materie; von wem: das Bewegende; in was: die Form. Es ginge aber ins Unendliche, wenn nicht bloss das Erz rund würde, sondern wenn auch das Erz und das Runde entstände; es ist also nothwendig Halt zu machen." Wenn also nicht das Entstehen rück-

wärts ins Unendliche gehen soll, so muss die erste Materie unentstanden sein und ebenso muss es eine oder mehrere (was unentschieden bleibt) unentstandene Formen geben. Dies letztere aber ist nothwendig, weil die erste Materie nicht ohne Form existiren kann.

In anderer Hinsicht giebt es wiederum drei Arten Wesen (*οὐσίαι*): „die Materie, welche als erscheinend ein bestimmtes Dieses ist, denn das Betastbare ist Materie und zum Grunde liegend; die Natur (die Form), welche eine Beschaffenheit (*ἕξις*) ist, in welche hinein sich die Materie verändert, und das aus beiden bestehende Einzelwesen, wie Sokrates oder Kallias". Zu den drei in jedem sinnlichen Wesen vorhandenen Ursachen (Elementen) kommt dann noch als vierte die äussere bewegende Ursache, so dass es drei Elemente und vier Ursachen dieser Wesen giebt. Alle diese Ursachen fallen zuletzt unter den Gegensatz der *δύναμις* und der *ἐνέργεια;* danach sind also die ersten Principien (die höchsten Gattungen) von Allem „das erste Bestimmte und in Wirklichkeit Seiende und das, was dem Vermögen nach ist".

Hiebei schärft aber Aristoteles nachdrücklich ein, dass diese Arten der Principien und der Wesen nur analogisch, d. h. allgemeine Begriffe seien, dass aber in Wirklichkeit nicht das Allgemeine sei und wirke, sondern nur das Einzelne. „Das Einzelne ist das Princip der einzelnen Dinge; denn zwar ist im Allgemeinen der Mensch das Princip des Menschen; aber einen allgemeinen Menschen giebt es nicht, sondern Peleus ist das Princip des Achilles und von dir dein Vater" (Met. 11, 5.). —

Sieht man nun auf die bisher vorgeführten Begriffe und Sätze des Aristoteles zurück, um die Folgen zu finden, welche sich daraus für seine Weltansicht ergeben müssen, wenn sie auch nicht ausdrücklich von ihm gesprochen sind, so muss man zu der eben gegebenen kurzen Uebersicht seiner angeblichen Principien und Ursachen und ihres Zusammenhanges unter einander sich noch an zwei Sätze von der höchsten Wichtigkeit erinnern; dass nämlich die Materie niemals ohne Form existirt und dass das Thätige sich das Leidende ähnlich macht, oder dass jede besondere Form dieselbe Form wieder erzeugt, wie oft genug in dem Satze wiederholt wird: der Mensch erzeugt einen Menschen.

Hieraus ergiebt sich, dass die ursprüngliche Verbindung von Materie und Form keine bewegende Ursache erfordert; sie ist vielmehr ewig und ursachlos. Diese Annahme gründet sich aber auf die logische Unmöglichkeit, ein absolut Unbestimmtes, wie die reine

Materie sein würde, als wirklich seiend zu denken. Von einer eigentlichen Erschaffung der Welt, weder einer zeitlichen noch ewigen, welche in der Verbindung der Formen mit der reinen Materie durch eine wirkende Ursache bestände, kann also nicht die Rede sein. Dies gilt aber nicht bloss von den s. g. einfachen Körpern und dem aus ihnen folgenden allgemeinen Weltbaue, sondern auch von den Arten aller vorhandenen Wesen überhaupt. Denn die Sache ist nicht so zu denken, dass etwa nur jene einfachen Körper und der Weltbau etwas für eine wirkende Ursache Gegebenes wären, aus dem sie nun, etwa als eine vernünftige Intelligenz, die einzelnen Arten der vorhandenen Wesen, wie Pflanzen, Thiere und Menschen geschaffen hätte, sondern nach dem zweiten Grundsatze, dass Gleiches von Gleichem erzeugt wird oder dass ein Wirkliches die Voraussetzung des ihm der Art nach gleichen Möglichen ist, wenn dieses ein Wirkliches werden soll, wird auch jede Art von einzelnen Wesen von Ewigkeit her bestanden haben müssen. Einen ersten erschaffenen Menschen, Thier oder Pflanze kann es nicht geben, da der Same, aus welchem solche Wesen entstehen, immer ein schon wirkliches Wesen derselben Natur, Art oder Form voraussetzt. Das Dasein der Welt also erfordert keine wirkende Ursache, nur die in derselben noch vorhandene Veränderung nach ihren drei Arten, der quantitativen, qualitativen und örtlichen Bewegung, regt bei Aristoteles die Frage nach der bewegenden Ursache und zuletzt nach einem ersten Beweger auf.

Allein hiemit soll nicht gesagt sein, dass Aristoteles sich dieser Consequenzen in ihrem vollen Umfange deutlich bewusst gewesen und ihnen immer treu geblieben wäre. Es ist schon oben (§ 76) eine Stelle angeführt, in welcher er die irdischen einfachen Körper unter dem oberen Umschwunge aus einer der Möglichkeit nach warmen und kalten, trocknen und feuchten Materie durch die Bewegung entstehen lässt, also in der That eine an sich von Formen freie Materie setzt, welche erst durch die Bewegung geformt wird. Und in der That wäre es, wie schon angedeutet, die richtige Consequenz gewesen, wenn er überhaupt die reine Materie erst durch die von einem ersten wirkenden Princip ausgehende Bewegung hätte zur Form gelangen lassen. Denn hatte er einmal den Unterschied zwischen Materie und Form zu einem realen gemacht und die Materie zur Würde einer *οὐσία,* wenn auch nicht einer vollendeten, und des letzten den vorhandenen Dingen zum Grunde Liegenden (*ὑποκείμενον*) erhoben, so lag es in der Consequenz dieser Ansicht, als das ursprüngliche

ὑποκείμενον die reine absolut formlose Materie zu setzen, so dass der von aller Materie freien Energie, als dem ursprünglich thätigen Principe, die von aller Form freie Materie, als das leidende Princip, gegenübergestanden hätte. Allein weshalb ihm dies nicht möglich war, ist schon vorhin (§ 89) angeführt.

§ 92.

Das erste unbewegt Bewegende.

Nach den in der Physik gefundenen Sätzen muss jede Bewegung eine Ursache haben, die zuletzt nicht in sondern ausser dem Bewegten liegt, und muss ferner die Bewegung ewig sein, weil die Zeit ihrem Begriffe nach unentstanden und ewig sein muss, die Zeit aber nicht ohne die Bewegung ist. Unter den Arten der Bewegung ist aber die Ortsveränderung die erste, welche von der quantitativen und qualitativen vorausgesetzt wird, und von der örtlichen Bewegung ist die kreisförmige nicht allein die vollkommene und deshalb erste, sondern auch die allein continuirliche. Ferner kann nur das Materielle bewegt werden, aber die Materie selbst hat kein Princip der Bewegung in sich, weil sie an sich nur passiv ist. Soll nun das letzte Princip aller Bewegung gefunden werden, so muss dieses zunächst für die vorhandene ewige Kreisbewegung des Himmels gelten, von welcher alle andere Bewegung abhängt. Es muss ferner ein solches Princip sein, dessen Wesen Wirklichkeit und dessen Wirksamkeit nicht ein blosses Vermögen ist; denn sonst könnte es nicht Ursache der ewigen Bewegung sein, da ein Vermögen auch nicht wirken kann. Es muss daher auch ohne alle Materie sein, denn es muss ewig sein. Endlich aber darf es nicht wie die Ideen Plato's gedacht werden, die zwar ewig seiend sind, aber nicht verändern können, sondern es muss wirklich wirken, und zwar immer auf dieselbe Weise, also unveränderlich wirken, folglich auch selbst unbewegt sein; denn würde es sich bewegen, so würde es selbst dadurch verändert und auch seine Wirkung sich ändern (Met. 11, 6.). Nun aber giebt es etwas, was sich in unaufhörlicher kreisförmiger Bewegung befindet, und das ist nicht bloss durch einen vernunftgemässen Schluss, sondern auch in der That offenbar. Der erste Himmel ist also ewig. Folglich ist auch etwas, was ihn bewegt (Met. 11, 7.). Und dies ist eben das erste unbewegt Bewegende.

Da aber durch dieses Princip nur die ewig gleichförmige Bewegung des ersten oder des Fixsternhimmels erklärt wird, nicht aber die ungleichen Bewegungen der Planeten und die mannigfachen Ver-

änderungen der irdischen Welt, so bedarf es noch anderer Ursachen der Bewegung, ausser jener ersten. Die Bewegungen der Planeten lässt nun Aristoteles, weil sie ewig sind, auch von ewigen, unbewegten Wesen abhängen, führt jedoch ihre Bewegungen, die ja aus der kreisförmigen des ersten Himmels und ihrer eignen zusammengesetzt sind, auch auf den ersten Beweger zurück. Die irdischen Veränderungen sind dann zunächst durch die Unregelmässigkeit der Bewegung der Planeten, besonders der Sonne, bedingt und hängen mittelst dieser Abhängigkeit zuletzt auch vom ersten Beweger ab (Met. 11, 8. Meteorol. 1, 9.). Beide Ursachen also, die ewig gleichmässig und die ewig ungleichmässig wirkende, verursachen die ewige, wechselnde Bewegung in der irdischen Welt. Auf diese Weise hängt vom ersten Beweger der Himmel und die Natur ab (Met. 11, 6. 7.).

§ 93.

Der Verstand als erster Beweger.

Von ungleich grösserer Bedeutung in metaphysischer Hinsicht, als die eben angeführten Meinungen, sind die Bestimmungen über die Art, wie der erste Beweger wirke, und über das Wesen desselben.

Der Möglichkeit, dass etwas bewege, ohne selbst bewegt zu werden, scheint sich die Erfahrung entgegenzustellen, wonach die Bewegung nur durch die Berührung geschieht und, da diese gegenseitig ist, das Bewegende selbst etwas erleidet. Allein diesem Einwande ist Aristoteles schon in seiner Physik dadurch begegnet, dass er behauptet, in der sinnlichen Erfahrung bewege nur Gleichartiges einander und daher entstehe der Schein, als ob nothwendig das Berührende auch wieder berührt werde; dies folge aber nicht, wenn Ungleichartiges in Berührung komme, wie man ja auch sage, dass ein Beleidiger uns berühre, wir aber nicht jenen (de gener. et corrupt. 1, 6.). Im gegenwärtigen Zusammenhange kommt er jedoch nicht auf diesen Gedanken zurück, sondern benutzt den in seiner Psychologie vorgetragenen Satz, dass das Gute beim Vorgange des Begehrens die Seele bewege, ohne selbst bewegt zu werden (de anim. 3, 10.). Kann also jene reine Energie als ein solches Gutes vorgestellt werden, so scheint das Geforderte bewiesen werden zu können, dass sie bewegt, ohne bewegt zu werden.

Diesen Nachweis unternimmt Aristoteles durch den folgenden Gedankengang. Nachdem er zuvor die angeblich logische Nothwendigkeit, ein solches unbewegt Bewegendes zu setzen, dadurch angedeutet hat, dass das zugleich Bewegende und Bewegte das Mittlere zwischen

dem bloss Bewegten und dem bloss Unbewegten sei, also, wenn das Mittlere vorhanden sei, es auch die beiden Extreme geben müsse, (ein Satz, der auf seine Manier, aus logischen Unterschieden auf das Reale zu schliessen, ein helles Licht wirft,) fährt er also fort:

So aber (unbewegt) bewegt das Erstrebte, und auch das Intelligible bewegt, ohne bewegt zu werden. Von diesen (dem Erstrebten und dem Intelligiblen) ist das Erste ein und dasselbe. Denn zwar ist das scheinbar Schöne ein Begehrtes, aber das erste Gewollte ist das seiende (wahrhafte) Schöne, und wir streben viel mehr danach, weil wir es für schön halten, als dass wir es für schön halten, weil wir danach streben. Denn den Anfang hiebei macht das Denken, in welchem der Verstand vom Intelligiblen bewegt wird. Die eine Reihe aber (nämlich die Reihe des Positiven, welcher eine andere des Negativen gegenübersteht) ist an sich selbst intelligibel und in ihr liegt das erste, einfache und in Wirklichkeit seiende Wesen. In derselben Reihe liegt aber auch das Schöne und an sich selbst Vorzuziehende, und das Erste ist immer das Beste. Daher gehört auch der Zweck (als das Beste) zu dem Unbewegten. Diese bewegt also wie ein Geliebtes; das Bewegte aber bewegt dann das Uebrige (Met. 11, 7.). Offenbar soll in diesen Sätzen bewiesen werden, dass jene reine Energie das wahrhaft Schöne und Erstrebenswerthe oder das Gute sei; dies geschieht dadurch, dass behauptet wird, das Erste in der Reihe, worin das Intelligible und das Schöne liegt, sei das Beste; dieses Erste aber ist ohne Frage das wahrhaft und ohne alle Negation Seiende, also die reine Energie. (Denn wäre nichts, so wäre auch nichts denkbar und nichts gut u. s. f. Das Seiende ist also die Voraussetzung von Allem.) Ist also das Beste von Allem die reine Energie, so bewegt sie, ohne selbst bewegt zu werden. Sie bewegt aber, wie man aus der Physik weiss, eben die Natur, welcher ja ein Verlangen nach dem Ewigen und Göttlichen zugeschrieben war. Daher hängt von einem solchen Principe der Himmel und die Natur ab.

Ist hiemit bewiesen, dass das Erste däs Beste sei, so muss nun weiter erklärt werden, worin die eigentliche Natur desselben bestehe, um einsehen zu können, weshalb es das Beste sei. Bei uns, sagt daher Aristoteles, ist der Verstand das Beste; denn das Erkennen (*θεωρία*) ist das Angenehmste und Beste (wofür der Beweis in der Ethik gegeben wird); der Gott also muss dieses Beste im höchsten Grade sein. Daher ist er der sich selbst denkende Verstand. Denn würde er etwas Anderes denken, so dächte er etwas Schlechteres.

Das Beste muss das Beste, also sich selbst denken. Daraus folgt dann weiter ewiges Leben und ewige Seligkeit dieses sich selbst als das Beste in ewiger Wirklichkeit denkenden Denkens (Met. 11, 7. 9.).

§ 94.

In diesem ersten wissenschaftlichen Versuche eines Beweises für das Dasein Gottes und der Bestimmung seines Wesens, hat man zugleich die Antwort des Aristoteles auf die Frage nach dem absolut Seienden. Es ist die reine, von aller Materie freie, darum unveränderliche Energie des sich selbst denkenden Verstandes. Wäre dieser Gedanke von Aristoteles consequent und vollkommen ausgedacht, so würde er auf das Princip des Idealismus haben kommen müssen, dass das Denken ist und nur das Denken, und er hätte dann, etwa wie in neueren Zeiten Hegel es gethan hat, alles Andere, was zu sein scheint, als Erscheinungen dieses allein seienden absoluten Geistes fassen müssen.

Allein davon ist er weit entfernt. Wenn er dem Gotte das wahrhafte Sein beilegt, so spricht er damit der Materie, den Formen und den wirklichen Dingen nicht das Sein ab und sieht in ihnen keineswegs bloss Modificationen oder Phasen des Einen Seienden. Denn er kennt verschiedene Grade des Seins. Die Materie ist das am wenigsten Seiende, die aus Materie und Form bestehenden Dinge stehen auf einer höheren Stufe des Seins und die reine Form der ersten Energie auf der höchsten. Diese drei Grade des möglichen, wirklichen und absoluten Seins bestehen bei ihm gleichsam friedlich nebeneinander und die niedern in gewisser Hinsicht auch unabhängig von dem höchsten. Denn er fühlte nicht mehr die Unmöglichkeit, das veränderliche Wirkliche als seiend zu denken, weil er von der Strenge des Begriffs vom Sein, wie er bei den Eleaten und Plato lebte, nachgelassen hatte. Diese Sorglosigkeit hinsichtlich dieses Begriffs setzt sich aber in der auf Aristoteles folgenden Metaphysik noch in grösserem Masse und bis in die neuere Zeit fort. —

Dass diese Theorie vom unbewegt Bewegenden, mit welcher die aristotelische Metaphysik schliesst, sich nur in einem traumhaften Denken bewegt, bedarf keines langen Beweises. Denn ganz abgesehen davon, dass der Begriff eines sich selbst denkenden Denkens wissenschaftlich ganz unfähig ist, das absolute Was eines Seienden auszudrücken, weil er aus lauter Relationen besteht, so fehlt auf die Frage, wie denn der Himmel und die Natur durch ein Verlangen nach dem Göttlichen in Bewegung gesetzt werden können, jede ver-

ständige Antwort. Denn es müsste den sämmtlichen Weltdingen ein zweiter νοῦς ursprünglich beigelegt werden, um das Schöne jenes Gottes zu erkennen und zum Streben nach demselben bewegt zu werden, da nach Aristoteles selbst das Schöne gedacht und erkannt werden muss, um die Liebe zu ihm zu erwecken.

Nach der eigentlichen Consequenz der aristotelischen Begriffe, wonach die vorhandenen Weltdinge durch die Bewegung aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangen, müsste gar dem bloss Möglichen ein wirkliches Verlangen nach dem Göttlichen zugeschrieben werden. —

Eben so werthlos ist der gefundene Gottesbegriff in religiöser Hinsicht. Ein Wesen, dessen Leben bloss im Anschauen und Genusse seiner selbst bestehen soll, das nichts Anderes denken darf, als sich selbst, dem gar kein Wollen, keine zweckstiftende und ausführende Thätigkeit beigelegt werden kann, ist ein für die teleologische Weltbetrachtung, wie für die menschliche Erlösungsbedürftigkeit völlig werthloser Gedanke.

Hiervon abgesehen ist jedoch dieses Theorem des Aristoteles interessant und werthvoll, weil er mit demselben das tiefste metaphysische Problem berührt. Trotz seiner Verwerfung der platonischen Ideen, weil in ihnen kein Princip der Bewegung liegt, sieht er sich doch genöthigt, sein absolut Seiendes ihnen in gewisser Hinsicht ähnlich zu denken. Wie die Ideen, muss es ohne alles Nichtsein (Materie), ohne alle Veränderung und alle aus sich herausgehende Thätigkeit (Bewegung) sein. Wie nun soll das Seiende, ohne aus sich herauszugehen, auf etwas Anderes wirken? Das ist die grosse metaphysische Frage! Soll die gegebene Welt mit ihrem Geschehen begriffen werden, so muss die Ursache des Geschehens im Seienden erklärt werden, ohne dieses selbst als ein Veränderliches, aus sich heraus Gehendes zu denken. Wie also ist das Geschehen möglich? Vor diese Frage sieht sich Aristoteles hingestellt. Er hat sie nicht gelöst; aber anerkannt muss werden, dass er sie gesehen und einen Weg der Lösung versucht hat. — Uebrigens zeigt eben die Art, wie er die Lösung versucht hat, dass er unbewusst dabei von platonischen Gedanken, in denen er herangebildet war, beeinflusst gewesen ist. Denn sein unbewegt Bewegendes ist im Grunde nichts Anderes, als ein platonisches, wahrhaft seiendes *παραδεῖγμα*, durch dessen Anschauen das Werdende nach Ordnung, Mass und Schönheit hinstrebt, um an dessen Vorzügen Theil zu haben. —

Es wird dem Aristoteles von manchen zum grossen Lobe angerechnet, dass er nicht wie Plato die Ideen als wirkungslos ausserhalb der Dinge bestehen lässt, sondern in seinen Formen das in den Dingen Wirksame erkennt. Nun ist es allerdings ein Fortschritt zur Wahrheit hin, das Allgemeine nicht als das wahrhaft Seiende zu setzen, sondern jedem Seienden ein Was zuzuschreiben, welches durch Unterarten nicht weiter bestimmt werden kann. Aber damit hat er doch die volle Wahrheit nicht ergriffen. Seine Formen sind eben nur Complexe von empirischen Begriffen, unter denen wir die gegebenen Erscheinungen aufzufassen nicht umhin können; und da ist es keine grosse Weisheit zu sagen, dass die Formen der Dinge wirken, denn diese sind eben die Dinge selbst. Aristoteles ist eben nur von einem falschen Wege der Speculation auf den empirischen Standpunct zurückgetreten. Aber eben dadurch trat nun jene speculative Frage, ob das Seiende als ein ursprünglich Wirkendes gefasst werden dürfe, wieder in den Hintergrund, und man gewöhnte sich, weil man mit Aristoteles das empirisch wirklich Seiende als wirkend auffasste, auch dem absolut Seienden, welches man sich freilich als übersinnlich, aber im Uebrigen nach Art des Empirischen dachte, das Wirken als seiner Natur zukommend zuzuschreiben. Aristoteles behält jedoch noch so viel von jenem speculativen Begriffe bei, dass er die erste Energie als unbewegt und unveränderlich setzt. —

Von dem eben bemerkten Unterschiede zwischen Plato und Aristoteles hat man später im Mittelalter Veranlassung zu der Meinung genommen: Plato lehre *universalia ante rem*, Aristoteles *universalia in re*, die Nominalisten *universalia post rem.* Allein damit wird der wahre Sachverhalt bei Aristoteles nicht getroffen. Denn seine Formen sind, wie oben nachgewiesen ist, kein Allgemeines. Das Allgemeine, was in den Dingen existirt, könnte nach Aristoteles nur die Materie sein, da ihm das *γένος* die *ὕλη* des Begriffs ist. Aber nicht diese, sondern die Formen verstand man unter jenem *universale.*

Als die eigentliche Consequenz der Metaphysik des Aristoteles ergiebt sich die Ansicht, dass ursprünglich nur zweierlei als seiend gesetzt werden kann: die erste Materie und die von dieser getrennte, d. h. an sich existirende, reine Form oder Energie, der Gott. Denn die übrigen Formen sind nicht ohne Materie wirklich und gelangen nur zur Wirklichkeit durch die von dem Gotte ausgehende Bewegung der Materie. Es bleiben also nur zwei Principien übrig, ein bewegendes oder actives und ein bewegt werdendes oder passives. An dieses Resultat scheinen die Stoiker angeknüpft zu

haben, nur dass sie die Getrenntheit beider Principien aufhoben und beide als ein und dasselbe Seiende setzten, welches sie, insofern es thätig ist, Gott, insofern es aber passiv ist, Materie nannten. Auch bei den späteren Platonikern und Pythagoreern finden sich nur diese beiden Grundprincipien, die sie jedoch getrennt als zwei Seiende auffassen. Die echt platonische Ansicht aber, dass der Gott auf die seienden Ideen (Formen) schaut, um nach ihnen die nichtseiende Materie zu bilden, ging verloren, nachdem von Aristoteles erkannt war, dass dasjenige, was Plato unter dem Namen der Ideen als absolut seiend gesetzt hatte, nicht als solches gedacht werden könne. Man hielt freilich den Unterschied zwischen Materie und Form unter verschiedenen Namen fest, aber die Formen wurden zu Gedanken der Gottheit oder zu dem Inhalt des weltbildenden *νοῦς*, wie sich später zeigen wird. —

§ 95.

Diese logisch-metaphysischen Ansichten des Aristotelss sind nicht allein für die nachfolgende griechische Philosophie, sondern auch für die philosophischen Versuche des Mittelalters bei den Arabern und den späteren Scholastikern massgebend gewesen, durch deren Vermittlung sie auch auf die neuere Philosophie und die Gestaltung der Wissenschaften überhaupt bedeutend eingewirkt haben, wie man aus dem, was bis in die neueren Zeiten für wissenschaftliches Verfahren gegolten hat, abnehmen kann.

Für den logischen Aufbau der Wissenschaften wurde als allgemeinstes formales Princip der Satz des Widerspruchs anerkannt, aber nicht zur Prüfung der gegebenen Begriffe, sondern nur der Urtheile verwerthet. Jeder einzelnen Wissenschaft sucht man entweder s. g. Axiome, d. h. unmittelbar ohne Beweis geltende Sätze, oder durch Induction gefundene allgemeine Urtheile und die Definitionen der wichtigsten Begriffe an die Spitze zu stellen um danach die besondern Wahrheiten über die dem Hauptbegriffe der ganzen Wissenschaft untergeordneten Begriffe zu finden. Man setzte dabei voraus, dass die gegebenen Vorstellungen von selbst Abbilder des Wesens der Dinge seien und glaubte daher im unbewussten und ungeprüften Vertrauen, dass man durch Verhütung logischer Fehler in der Definition und Classification, wie im Urtheilen und Schliessen auch die richtige in der Objectivität vorhandene Verbindung und Trennung der Dinge nebst ihren objectiven Beziehungen in Ursache und Wirkung erkennen könne. Dass die gegebenen Begriffe,

die wir unwillkürlich von den Dingen und dem Geschehen oder ihrem Verhalten gegen einander im unabsichtlichen Denken bilden, selbst mit innern Fehlern behaftet sein können, und dass die Schlüsse aus solchen Begriffen trotz aller formalen logischen Richtigkeit zu falschen Resultaten führen, bedachte man nicht. Denn die von Heraklit, Parmenides, Zeno und Plato angefangene Entdeckung solcher innern Widersprüche, und ebenso die von Demokrit und Protagoras gemachte Bemerkung, dass die gegebenen Qualitäten der Dinge nur unsre subjectiven Zustände seien, wurde vergessen oder als Sonderbarkeit bei Seite geschoben. Gerade hiezu nun, dass diese, wenn auch unvollendeten, aber richtigen Anfänge wahrer Speculation wieder in Vergessenheit geriethen, hat Aristoteles am meisten beigetragen. Sein Zurücktreten auf den empirischen Standpunct, auf welchem man die wirklichen Dinge unbedenklich für das Seiende hält, trug dazu bei, den Unterschied zwischen dem absolut Seienden und dem bloss Wirklichen zu verwischen. Seine angebliche Lösung des in dem Begriffe der werdenden Dinge liegenden Widerspruchs durch die Annahme, dass die wirklichen Dinge aus den möglichen durch die Bewegung werden, sagte dem gewöhnlichen, nicht scharfen Denken zu; denn man glaubte darin eine treue Auffassung des wirklichen Geschehens zu finden. Ein Haus z. B. ist erst möglich und wird durch die Bewegung des Hausbauens zu einem wirklichen Hause. Und was ist für die Phantasie leichter und annehmlicher, als einer Wirkung die ihr gleiche Ursache als ein Vermögen oder eine Kraft zu dieser Wirkung voranzuschicken? Ist das doch nur ein anderer Ausdruck für den alten Satz, dass Gleiches von Gleichem kommt!

Bei solchen Meinungen war es nun unausbleiblich, dass bloss logische Verhältnisse für reale, logische Ordnung für eine Erkenntniss der Realität gehalten wurde. Die gegebenen, für das eigentlich Seiende gehaltenen Einzeldinge sind die ursprünglichen logischen Subjecte, von denen alles Andere als das ihnen Zukommende und ohne sie nicht Vorhandene ausgesagt wird. Daher wird das logische Subject (*ὑποκείμενον*) die Substanz des wahrhaft Seienden, welches das Andere trägt, und die logischen Prädicate werden die der Substanz inhärirenden Eigenschaften, d. h. wie die Merkmale in einem Begriffe, so sind die Eigenschaften in der Substanz. Hierdurch wurde man aber nur noch mehr verhindert, die an sich schon schwierige und die grösste Wachsamkeit des Denkens in Anspruch nehmende Unterscheidung der bloss logischen von den realen Prä-

dicaten zu vollziehen, und wurde geneigt, Alles, was man von einem logischen Subjecte mit Recht als logisches Prädicat aussagen konnte, für eine wirkliche Eigenschaft des durch jenes Subject ausgedrückten realen Dinges zu halten. Wie Aristoteles z. B. die Privation, das Beraubtsein einer Eigenschaft zu einer positiven, objectiven Eigenschaft des Dinges macht, so setzte man allgemein die Dinge aus positiven und negativen Eigenschaften zusammen; und doch drückt ein negatives Prädicat weiter nichts aus, als dass wir uns genöthigt sehen, ein positives Merkmal, das wir einem Begriffe haben beilegen wollen, wieder zurückzunehmen. Diese Manier des Denkens wurzelte sich so tief ein, dass Kant zu der Klage veranlasst wird: die Verwechslung der logischen und realen Prädicate schlage alle Belehrung aus.

Das Möglichsein ferner drückt nur aus, dass das Eintreten einer gewissen Erscheinung dem Contexte unserer Erfahrung, soweit wir ihn aufgefasst haben, nicht widerspricht, ist also gar kein Prädicat, welches als Eigenschaft eines Dinges angesehen werden kann, und doch ist es zum Ausdruck des wahrhaft Seienden geworden. Indem nämlich dieses Möglichsein in einem logischen Urtheile einem Subjecte beigelegt wird, scheint es, als ob mit diesem Subject ein Ding schon als seiend gesetzt werde, dem die Möglichkeit als seine Eigenschaft zukomme. Wird auf diese Weise das Mögliche schon versteckter Weise als ein Wirkliches gedacht, so kommt nun noch hinzu, dass in unserm gewöhnlichen Denken das Mögliche als Bedingung des Wirklichen auftritt. Erst muss etwas möglich sein, ehe es wirklich sein kann. Wird nun dies logische Verhältniss des Bedingens und Bedingtseins in ein reales verwandelt, so scheint das Mögliche als der Träger des Wirklichen. Das der blossen Möglichkeit nach Seiende oder die Materie wird auf diese Weise zur letzten und absoluten Substanz, d. h. zu dem, was die wirklichen Dinge trägt, und ohne welches sie nicht sein würden. So wird ein Begriff, der bloss für unser vergleichendes Denken Bedeutung hat, zum Ausdruck für das, was das absolut Seiende ist. Aus demselben Grunde werden dann auch die schon wirklichen Dinge mit allerlei activen und passiven realen Vermögen und Kräften begabt, indem die blosse Möglichkeit, dass eine Reihe von Veränderungen von einem Dinge ausgeht oder in ihm endigt, ihm als reale Eigenschaft beigelegt wird; denn es ist das Subject, von dem diese Möglichkeit ausgesagt wird, und welche es also trägt. Und diese letztere Ansicht wird um so beliebter, als man eine leichte und doch genügende Erklärung der sinnlichen und

übersinnlichen Vorgänge darin zu besitzen glaubt. Auf die Frage: wie geht es zu, dass der Magnet das Eisen anzieht? braucht man bloss zu antworten: er besitzt eine das Eisen anziehende Kraft! Auf die Frage: wie ist's möglich, dass der Menschengeist in allerlei Wissenschaft und Kunst weiterschreitet? lautet die einfache Antwort: er hat das Vermögen des Verstandes und der Vernunft. Es ist hinreichend bekannt, wie lange man sich mit solchen Antworten als einer wissenschaftlichen Erklärung begnügt hat und dass man sich auch noch heut zu Tage in vieler Hinsicht damit begnügt. Man sieht eben nicht, dass man sich mit solcher Erklärung nur in einer nichtssagenden Tautologie bewegt; man beantwortet nur die Frage mit der Frage. Denn der Inhalt des Begriffs von einem Vermögen, das man zur Erklärung der wirklichen Thätigkeit annahm, war gar kein anderer, als der, durch welchen man den Inhalt der wirklichen Thätigkeit dachte. Der deutliche Anfang aber dieser Art von Wissenschaft liegt in den Lehren des Aristoteles von der Materie und den Vermögen der Dinge. Freilich brachte er diese Ansicht schon aus der platonischen Schule mit. „Das, wodurch wir vermögend sind zu meinen, ist nichts Anderes als die Meinung", sagt Plato (Rep. 5, 478. e.).

Endlich aber ist nicht zu übersehen, dass zur Unterhaltung des Scheins, als ob man auf diese Weise wirkliche Erkenntniss erlange, die gelehrte abstracte Sprache viel beigetragen hat. Der Satz, dass man an den Sternen keine andere Veränderung als die ihres Orts wahrnimmt, ist höchst populär und verständlich. Ganz anders aber klingt er, wenn man mit Aristoteles sagt, dass die Sterne zwar ortsveränderliche, aber keine qualitätsveränderliche Materie haben. Der Schein tiefer philosophischer Erkenntniss reducirt sich gar oft nur auf die abstracte Form der Sprache.

Um zu erkennen, wie sehr das aristotelische Denken dazu beitrug, die metaphysischen Probleme zu verdecken, mag noch Folgendes beachtet werden. Von der Voraussetzung, dass unser Denken ein Abbilden der Gegenstände ist, war die Meinung, dass die richtige Definition eines Dinges ein adäquater Ausdruck seines Wesens *(essentia, τὸ τί ἦν εἶναι)* sei, eine nothwendige Folge. Nach der Lehre des Aristoteles besteht nun das eigentliche Wesen des Dinges in der letzten Differenz, d. h. in demjenigen Begriffe, welcher diesem Dinge allein zukommt, und an welchem es als dieses und kein anderes erkannt werden kann, der daher auch das constante bleibende Merkmal dieses Dinges sein muss. Diese letzte Differenz ist aber in Wahr-

heit nicht ein einfacher Begriff, sondern der vollständige Complex derjenigen Begriffe, welche zur vollendeten Bestimmung eines Dinges als dieses und keines andern nothwendig sind. (Nach Aristoteles ist z. B. der Begriff eines Hauses der, dass es ein Schutz ist, welcher den durch Wind, Nässe und Hitze entstehenden Schaden abhalten soll, de anim. 1, 1.) Ist aber der Complex dieser Begriffe das adäquate Abbild dessen, was das Ding ist, oder seine *essentia*, so konnte bei dieser Ansicht die Frage gar nicht aufgeworfen werden, wie es möglich ist, dass das Ding, welches denn doch eins und nicht Vieles sein soll, dennoch aus Vielem besteht? Wie man die vielen Merkmale in Eine Complexion zusammenfasste, so dachte man sich auch die vielen Eigenschaften in dem Einen Dinge vereinigt, ohne nach dem realen Bande dieser Vereinigung weiter zu fragen. Dem Aristoteles selbst ist diese Schwierigkeit noch aufgefallen. Die Definition, sagt er, ist ein Begriff nicht durch blosses Aneinanderbinden, sondern durch das Einssein. Was macht nun den Menschen zu Einem, und weshalb ist er Eins und nicht Mehreres, z. B. ein Lebendiges und ein Zweifüssiges? Er antwortet mit seinem fast überall angebrachten Unterschiede zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. „Wenn das Eine der Stoff, das Andere die Form ist, und das Eine nur dem Vermögen nach, das Andere der Wirklichkeit nach ist, so dürfte diese Frage keine Schwierigkeiten mehr bieten“ (Met. 7, 6.). Die allgemeineren Prädicate sind der Stoff, die mehr besonderen aber die Form dieses Stoffes. Diese aber ist nur die nähere Bestimmung des Stoffes.

Die Merkmale, welche zum Begriff eines Dinges nothwendig gehörten, oder seine *essentia*, d. h. seine Attribute, ausmachten, standen ferner den Accidenzien gegenüber, oder solchen Merkmalen, die fehlen oder da sein konnten, ohne dass dadurch jener Inbegriff verändert wurde. Da es nun im bloss logischen Denken gar keine Schwierigkeit hat, solche accidentielle Merkmale jenen constanten, welche das Wesen ausdrücken sollen, hinzuzusetzen, wenn sie nur ihnen nicht widersprechen, oder auch sie wegzudenken, so konnte auch unter der Voraussetzung, dass das logische Denken ein Abbild der Dinge und des realen Geschehens ist, der Gedanke gar keine Schwierigkeit mehr machen, dass in der Wirklichkeit das Ding solche seinem Wesen nicht widersprechende Eigenschaften annimmt oder ablegt. Wie der Begriff des Sokrates dadurch keine Veränderung erleidet, ob man das Merkmal des Schlafens oder Redens hinzusetzt oder wegdenkt, so bleibt Sokrates auch in Wirklichkeit derselbe, mag er schlafen

oder wachen, reden oder schweigen. Es erregt daher keine Verwunderung mehr, wie ein Seiendes, eine Substanz, durch Annehmen oder Ablegen solcher Accidenzien verändert werde, und doch bleiben sollte, was sie war. Dass dieses Annehmen und Ablegen der Accidenzien in Wirklichkeit eine Veränderung in der Substanz voraussetzte, bedachte man nicht, denn die *essentia* des Dinges, die constanten Merkmale desselben, blieben ja, welche sie waren. Daher kann es nicht befremden, dass bei solcher Ansicht das Problem der Veränderung, welches bis Plato die griechische Metaphysik vor allem in Bewegung erhalten hatte, nicht mehr beachtet wurde. Bis auf die neuesten Zeiten der Philosophie liegt dieses Problem so gut wie todt.

Ein ähnliches Schicksal hatte das damit zusammenhängende Problem der Ursache und Wirkung. Dieses war freilich noch gar nicht bestimmt aufgestellt, denn die ganze griechische Metaphysik fragt noch gar nicht, wie es möglich sei, dass ein Ding in das andere eingreife, um in demselben eine Veränderung hervorzubringen. Aber es konnte nun auch gar nicht mehr auftauchen, nachdem man im logischen Denken ein Abbild des realen Geschehens erblickte. Wie man bei der Determination der Begriffe durch neue Merkmale, welche die Veränderung repräsentirten, diese neuen Merkmale aus seinem Gedankenvorrathe, also aus andern Begriffen, die man schon hatte, hernahm, so dachte man auch, dass in der Wirklichkeit die Eigenschaften der Dinge, welche sie bei der Veränderung annahmen, schon in andern Dingen vorhanden wären und nur aus diesen in jene hinüberwanderten. Das wirkliche Ding liess einige seiner Eigenschaften in das andere hinüberfliessen. Dies nannte man *influxus physicus*, und hatte so wenigstens einen Namen für das Wirken der Dinge. Descartes ist der erste, der anfängt sich darüber zu wundern, wie es möglich sei, dass die Eigenschaften einer Substanz diese verlassen und in eine andere übergehen sollen.

Bei der Lehre des Aristoteles selbst von den vier Arten der Ursachen sieht man deutlich, dass die beiden Ursachen der Materie und der Form nur jener Uebersetzung des Logischen ins Metaphysische ihren Ursprung verdanken. Die Materie ist der allgemeine, noch nicht vollständig bestimmte Begriff, durch welchen wir ein Ding denken, die Form der vollständig bestimmte. Weil wir also durch diese Begriffe das Ding denken, darum sind sie die Ursache desselben. In der *causa efficiens* und der *finalis* aber liegt nur die noch ganz rohe Vorstellung des Anfangspunctes, von welchem eine Reihe von Veränderungen auszulaufen scheint, und des Endpunctes, zu

welchem sie führt. Meine Vorstellung, dass ich durch Spazierengehen gesund werde, und das darin liegende Begehren der Gesundheit sind der Anfangspunct, auf welchen das Spazierengehen folgt, und die auf das Spazierengehen wirklich erfolgende Gesundheit ist der Endpunct dieser Reihe von Vorgängen. Daher meint Aristoteles auch, dass der Anfangspunct der Bewegung und ihr Endpunct mit dem Begriff der Form zusammenfallen. Denn in diesem Beispiele ist es in allen drei Beziehungen der eine Begriff der Gesundheit (Met. 41, 2.). —

Diese Bemerkungen mögen hinreichen, um zu erklären, dass, soweit der Einfluss des Aristoteles reichte, sowohl die alten schon gefundenen Probleme der Metaphysik wieder in Vergessenheit geriethen, als auch neue nicht gefunden werden konnten. — Dass übrigens in der griechischen Philosophie das speculative Denken nach Aristoteles sein Leben verlor, hatte zum Theil andere, von ihm unabhängige Ursachen, wie sich später ergeben wird. —

C. Die praktische Philosophie.

§ 96.

Aristoteles hat das Verdienst, zuerst eine systematische Auffassung der ethischen Wissenschaften versucht, grössere logische Präcision der Begriffe angestrebt und auf einige mit der Ethik zusammenhängende Probleme seine Aufmerksamkeit gelenkt zu haben. Dagegen fehlt ihm das edle Streben Plato's, den Eudämonismus zu überwinden. Er hat vielmehr sich bei einem freilich wohlgemeinten und von manchen echt ethischen Elementen durchzogenen Eudämonismus beruhigt.

Die vollendete, allumfassende ethische Wissenschaft ist ihm die Politik, oder die Lehre von dem, wodurch man gut wird. Die eigentliche Ethik, d. h. die Lehre von dem, was gut ist, bildet nur einen Theil jener. Denn das Ziel der Philosophie über die menschlichen Dinge ist nicht, eine Kenntniss vom Guten zu haben, sondern Tugend zu üben (Eth. Nic. 2, 2.). Hierzu ist die blosse Kenntniss des Guten ein ungenügendes Mittel, es muss die Politik oder Staatskunst, deren Haupttheil die Kunst der Gesetzgebung ist, hinzukommen. Denn nicht durch Lehre allein wird der Mensch tugendhaft, sondern durch Gewöhnung; und das geschieht am besten durch Gesetze, welche das gemeinsame Leben regeln (ibid. 10, 9.). Daher umfasst das Ziel der Politik alle praktischen Wissenschaften; ausser der Ethik auch die Strategik, Oekonomik und Rhetorik (ibid. 1, 2.). Da aber der Gesetz-

geber wissen muss, was das menschliche Gut ist, oder was man thun und lassen muss, so ist die Ethik die Grundlage der Politik. — Strenge wissenschaftliche Genauigkeit darf man jedoch von der Ethik nicht erwarten, da sie sich nur auf das bezieht, was sich auch anders verhalten kann, sie also nur das anzugeben vermag, was meistens geschieht, wenn man ihre Regeln befolgt. Der Erfolg der sittlichen Handlungen, die Glückseligkeit, kann nämlich nicht in allen Fällen garantirt werden (ibid. 1, 3. 2, 2.)

§ 97.

Die Eudämonie im Allgemeinen.

An die Spitze seiner Entwickelung stellt Aristoteles eine Definition des Guten, in deren Consequenz der eudämonistische Charakter der ethischen Ansicht nothwendig liegt. Das Gute ist das, wonach Alle streben (ib. 1, 1.). Alle Handlungen haben ein Ziel, das entweder in ihnen selbst oder in einem äusseren Werke liegt. Dieser Zweck, welcher erreicht werden soll, ist das Gute. Nun muss, wenn nicht der Zweck immer wieder nur ein Mittel für einen andern sein soll, es einen letzten Zweck des Handelns geben, der um seiner selbst und nicht um eines andern willen erstrebt wird. Dieses höchste Gut wird zwar einstimmig in der Glückseligkeit gefunden, aber es kommt darauf an zu bestimmen, worin sie besteht; und das ist eben der Zweck der Ethik (ibid. 1, 4.).

Vorläufig stellt Aristoteles drei Lebensweisen auf, in denen man möglicher Weise die Glückseligkeit suchen kann, das genusssüchtige, politische und theoretische Leben. Das genusssüchtige wird als ein sklavisches und thierisches verworfen, das politische hat zu seinem niedern Zweck die Ehre, zu seinem höhern die Tugend. Aber in dieser allein kann die Glückseligkeit nicht bestehen, denn der Tugendhafte könnte ja sein Leben verschlafen oder von grossen Unglücksfällen betroffen werden. Es bleibt also das theoretische Leben übrig, das zu seinem Zweck hat, die Wahrheit zu schauen (ibid. 1, 5.).

Indem nun Aristoteles in die Untersuchung selbst eintritt, unterscheidet er mit Plato drei Arten des Guten: das, was bloss Mittel für Anderes ist, was an sich selbst vorzüglich und zugleich Mittel für Anderes ist, und was um seiner selbst willen vorzüglich und niemals Mittel ist. Aber von Plato abweichend, sieht er in der letzten Art die höchste Stufe des Guten und setzt als solche die Glückseligkeit. Denn nach ihr strebt man nicht als nach einem Mittel, sondern sie macht das Leben an sich selbst vorzüglich, und

zu ihr kann nichts anderes hinzugesetzt werden, wodurch sie ein grösseres Gut würde, als sie ist. Sie ist also der Inbegriff alles Guten, das Vollkommne, Selbstgenügende, der Zweck des Praktischen (ibid. 1, 7.).

Nach dieser Bestimmung des allgemeinen oder formalen Begriffs der Glückseligkeit muss nun ihr Inhalt angegeben werden. Um diesen zu finden, wendet sich Aristoteles an das eigenthümliche Werk des Menschen. Denn wie die Vorzüglichkeit eines Künstlers darin besteht, dass sein Werk gut ist, so wird auch die Vorzüglichkeit des Menschen darin bestehen, dass er das dem Menschen als solchen eigenthümliche Werk gut vollbringt. Da nun der Mensch von anderen lebenden Wesen sich nicht durch das ernährende und empfindende Leben, sondern durch seine Vernunft unterscheidet, diese also seine Eigenthümlichkeit ist, so muss das menschliche Werk in derjenigen Thätigkeit der Seele bestehen, welche der Vernunft gemäss oder doch nicht ohne Vernunft ist. Im vernünftigen Theile der Seele ist nämlich der Unterschied, dass ein Theil bloss der Vernunft gehorcht, der andere aber die Vernunft hat. Beides darf hier aber nicht bloss als Vermögen, sondern muss als Thätigkeit gesetzt werden; denn das blosse Vermögen schafft noch kein Werk. Das menschliche Werk also ist ein Leben und dieses besteht in den wirklichen mit Vernunft geschehenden Handlungen der Seele. Jedes Werk aber, also auch das menschliche Leben, wird nach der eigenthümlichen Tüchtigkeit (ἀρετή, Tugend) des Handelnden gut vollendet. Das menschliche Gute oder die Eudämonie ist also die Thätigkeit der Seele, welche ihrer Tugend gemäss, oder wenn es mehrere Tugenden giebt, der besten und vollkommensten gemäss geschieht. Jedoch muss das Leben selbst ein vollkommnes sein, denn eine kurze Zeit macht keinen glückseligen Menschen. Dieses tugendhafte Leben des Menschen bedarf nun nicht der Lust, wie eines Anhängsels, sondern es hat seine Lust in sich selbst, denn niemand ist gut, der sich nicht an schönen Handlungen erfreut. Daher ist die Glückseligkeit, d. h. das Leben nach den besten Tugenden der menschlichen Seele, das beste und als solches auch das angenehmste (ibid. 1, 7. 8.).

Aber dennoch reicht das blosse tugendhafte Handeln der Seele nicht hin, um die Glückseligkeit sicher zu schaffen, wie wiederholt ausdrücklich bemerkt wird. Es muss auch ein vollkommnes (d. h. zur Fülle der Jahre kommendes) und mit den nöthigen Glücksgütern ausgestattetes und von schlimmen Zufällen freies Leben hinzukommen (ibid. 1, 9.) Denn freilich wird niemand durch Zufall, sondern nur

durch Uebung und Gewöhnung gut und glückselig, aber dazu gehört eben das gehörige Mass des Lebens und ausserdem die nöthigen Glücksgüter. Die Hand des Zufalls (τύχη) kann also nicht ganz abgewiesen werden. Denn obwohl ein edler und hochherziger Mann in keiner Lage des Lebens das Schlechte thun, sondern alle Unfälle wohlgeziemend ertragen und nach Massgabe des Vorhandenen immer das Schönste thun wird, so wird er, wenn auch nicht unglücklich, doch aber auch nicht selig (μακάριος) sein, wenn ihn etwa ein Schicksal, wie das des Priamus trifft. Er wird also nur glückselig sein, wie ein Mensch, nicht wie ein Gott (ibid. 1, 11.).

Ist nun die Glückseligkeit das vollkommene menschliche Leben, das sowohl der besten Tugend der Seele gemäss ist, und damit seine Lust in sich selbst hat, als auch mit den für diese Thätigkeit nothwendigen äussern Gütern ausgerüstet ist, so ist sie eben das, um dessentwillen man alles Andere thut. Sie ist ehrwürdig und göttlich und nicht bloss löblich, wie etwa die Gerechtigkeit. Denn niemand lobt die Glückseligkeit wie das Gerechte, sondern preist sie als etwas Göttlicheres und Besseres. Denn die Tugend wird nur um ihres Werkes willen gelobt (ibid. 12.). — Die Tugend lobt Aristoteles also hier nur, weil sie das nothwendige Mittel ist, um die Glückseligkeit hervorzubringen; das Lob geht nur auf das taugliche Mittel; das absolut an sich Vorzügliche, das Ehrwürdige, ist aber der absolute Zweck der Tugend, die Glückseligkeit. Diese besteht also nicht in der Tugend an sich, sondern in dem wirklichen Handeln nach der Tugend, denn nur mit dem wirklichen Handeln ist die Lust verbunden. —

Aristoteles hat hiermit drei Requisite der Glückseligkeit aufgestellt: das tugendhafte Handeln, die damit verbundene Lust, und die äussern Lebensgüter. Der Kern der Glückseligkeit aber ist immer die Lust, freilich nicht jede, sondern nur die mit dem tugendhaften Handeln verbundene, wie sich später genauer ergeben wird. —

§ 98.

Die Tugend.

Aber auch nach der gefundenen Bestimmung der Glückseligkeit bleibt ihr Inhalt so lange unverstanden, als man nicht weiss, welches denn die Tugend der Seele sei. Es folgt daher die Untersuchung des Tugendbegriffs.

Natürlich ist nur von der menschlichen Tugend und auch nicht von der des Körpers, sondern nur der Seele die Rede. Die Seele

aber scheidet sich in das Vernünftige und Unvernünftige. Das Unvernünftige zerfällt in die vegetative Seele, die in keiner Beziehung zur Vernunft steht, und in die begehrende, welche der Vernunft gehorchen kann, und insofern sie dies thut, auch als ein Vernunft Habendes erscheint. Daher wird in der vernünftigen Seele das eigentlich an sich Vernünftige und das der Vernunft Gehorchende unterschieden. Nach dieser letzteren Eintheilung zerfallen auch die Tugenden oder die löblichen Verhaltungsweisen (ἕξεις) der Seele in zwei Klassen, einerseits der Tugenden des an sich vernünftigen Seelentheils oder der dianoëtischen oder theoretischen, und andrerseits des begehrenden, an der Vernunft theilhabenden oder der ethischen Tugenden.

Anstatt der Consequenz gemäss zuerst von den theoretischen Tugenden zu handeln, welche die Tüchtigkeit der Vernunft selbst bezeichnen, nach der sich das Begehren zu richten hat, verschiebt Aristoteles die Bestimmung, was die richtige Vernunft (*ὀρθὸς λόγος, recta ratio*) sei, und handelt zuerst von den ethischen Tugenden.

Er bemerkt zunächst, dass die Menschen zwar durch ihre Natur das Vermögen haben, Tugend zu erlangen, doch aber deren Besitz nur durch Gewöhnung, also durch wirkliche Thätigkeiten erlangt wird. Denn nur durch gerecht Handeln wird man gerecht. Während also bei den Seelenvermögen der Besitz derselben der Thätigkeit vorangeht, ist es bei der Tugend umgekehrt (ibid. 2, 1.). Man gelangt aber nur dadurch zur richtigen oder tugendhaften Verhaltungsweise, wenn man das Zuviel und Zuwenig vermeidet, also die richtige Mitte hält und sich hinsichtlich der Lust und Unlust richtig gewöhnt; denn Alle regeln ihre Handlungen mehr oder weniger danach, ob sie Lust oder Unlust eintragen. Bei dieser Gelegenheit unterscheidet er beiläufig dreierlei Werthschätzungen, nach dem Schönen, dem Nützlichen und dem Angenehmen, hebt aber diese Unterscheidung sofort dadurch wieder auf, dass er auch das Schöne und Nützliche unter das Angenehme oder Lust Erregende subsumirt (ibid. 2, 2. 3.).

Die ethische Tugend, als eine löbliche Beschaffenheit der Seele, ist nun weder ein Vermögen, noch ein Affect, wie Begierde, Zorn, Furcht, Neid, Freude, Hass, Liebe, Sehnsucht, Eifer, Mitleid (denn deswegen wird man weder gelobt, noch getadelt), sondern eine Verhaltungsweise in Bezug auf die Affecte. Löblich ist sie aber deshalb, weil der Mensch durch sie gut wird und seine Werke gut vollbringt. Da nun in den Affecten und den aus ihnen folgenden Thätigkeiten ein Zuviel und Zuwenig sein kann, so wird das Mittelmass das richtige sein. Man kann sich nämlich z. B. zu wenig und zu

viel fürchten u. s. w. Beides ist nicht gut. Das Mittlere und Beste ist, wenn man sich z. B. freut und betrübt oder handelt, wann, oder bei wem, oder gegen wen, oder weshalb, oder wie es sich schickt (*δεῖ*, ibid. 2, 5. 6.).

Die Tugend also ist eine vorsätzliche Verhaltungsweise, die in einer auf uns bezüglichen Mitte liegt und durch Vernunft bestimmt ist und so, wie es der Vernünftige bestimmt; eine Mitte aber zwischen zwei Schlechtigkeiten, deren eine auf der Seite des Uebermasses, die andere auf der des Mangels liegt; denn die übermässigen und die zu geringen Affecte und Thätigkeiten treffen nicht das Schickliche (*δέον*, ibid. 2, 6.).

Diese richtige Mitte ist aber schwer zu treffen, da sie bei jedem anderswo liegt; denn ein jeder hat eine andere Natur. Man muss daher vorzüglich auf das achten, worüber man von Natur am meisten Lust und Unlust empfindet, und sich gegen seine vorwiegenden Neigungen anstemmen. Dann wird man wenigstens ungefähr das Richtige bei seinen Affecten und Handlungen treffen (ibid. 2, 9.).

Da Aristoteles in seine allgemeine Definition der Tugend das Merkmal des Vorsätzlichen aufgenommen hat, so fügt er eine Exposition über die Begriffe des Freiwilligen und Unfreiwilligen und des Vorsatzes hinzu, in der sich die erste Bearbeitung dieser Begriffe findet (ibid. 3, 1. sq.). Unfreiwillig handelt, wer gezwungen und aus Unwissenheit handelt. Gezwungen aber handelt nur der, welcher nicht in sich selbst den Anfang der Handlung hat und nichts zu ihr beiträgt, nicht aber schon der, welcher nur unfreiwillig in eine bestimmte Lage, worin er zu handeln hat, geräth. Aus Unwissenheit handelt nur der unfreiwillig, der in einem Irrthum über den Bestand der Handlung und die betreffende Person sich befindet. Thut man aber aus Unwissenheit etwas Schlechtes, ohne es bei nachfolgender besserer Einsicht zu bereuen, so hat man zwar unfreiwillig, aber nicht wider seinen Willen gehandelt. Auch entschuldigt die Unwissenheit dann nicht, wenn man handelt, ohne zu wissen, ob die Handlung gut oder schlecht ist, denn es ist schon eine Schlechtigkeit, vorher nicht zu bedenken, was man thut. Der Vorsatz ist ein Freiwilliges, das vorher überlegt und berathen ist, und ist mit Vernunft und Ueberlegung verbunden. Wir berathschlagen aber nur über das, was in unserer Macht steht, und auch nicht über die Zwecke, sondern nur über die Mittel. Was dann aus der Berathung als das Vorzuziehende hervorgegangen ist, das ist das Vorgesetzte. (Dass

nicht über die Zwecke berathschlagt wird, versteht sich daraus, dass ja der Zweck, die Eudämonie, von vornherein feststeht.)

Die einzelnen Tugenden, welche nach gewissen Rücksichten, aber ohne logische Ordnung aufgeführt werden, sind zunächst Tapferkeit und Besonnenheit, die Tugenden des unvernünftigen Seelentheils, Freigebigkeit und Grossartigkeit, die sich im Nehmen und Geben von Werthsachen zeigen, Hochsinn und die richtige Ehrliebe, die sich auf die eigne Ehre beziehen, Freundlichkeit und Wahrhaftigkeit äussern sich im Zusammentreten mit Andern, Witz und geschickter Anstand bei den Erholungen. Schamhaftigkeit und Enthaltsamkeit sind, wenn auch löblich, doch keine eigentlichen Tugenden, da die erste nur ein Affect ist, die andere aber in dem Enthaltsamen heftige Leidenschaften voraussetzt (ibid. 3, 6. sq.).

Wenn auch bei der Beschreibung dieser Tugenden manche feine und treffende Charakteristiken sich finden, so kann sie hier doch um so mehr übergangen werden, als Aristoteles bei der Bestimmung des richtigen Verhaltens nicht über leere und nichtssagende Worte hinauskommt; z. B. das Begehrungsvermögen des Besonnenen muss mit der Vernunft übereinstimmen; er begehrt, wonach und wie und wann es sich schickt; so aber schreibt es auch die Vernunft vor.

Von Wichtigkeit sind jedoch seine Bestimmungen über die Gerechtigkeit (ibid. 5, 1. sq.), weil sie lange Jahrhunderte hindurch für die philosophische Ethik massgebend gewesen sind. Das Gerechte ist das Gesetzliche (*νόμιμον*); d. h. sowohl die Befolgung der Gesetze ist gerecht, als auch ihr Inhalt; denn dieser bewirkt und bewahrt die Glückseligkeit und ihre Bestandtheile für die staatliche Gemeinschaft. Weil nun der Inhalt der Gesetze die Werke aller Tugenden gebietet, so ist in der Gerechtigkeit alle Tugend zusammengenommen; deshalb ist sie die vollkommene Tugend, insofern sie nicht in Bezug auf die eigne Person, sondern gegen Andere ausgeübt wird. Von dieser allgemeinen Gerechtigkeit *(justitia universalis)* wird dann die besondere Gerechtigkeit *(justitia particularis)* unterschieden.

Diese besondere Gerechtigkeit hat zum Grundbegriff den des Gleichen oder Proportionalen und zerfällt in zwei Arten. Die distributive theilt die Güter nach der Würdigkeit der Personen aus. Die ordnende (*διορθωτική*) dagegen bezieht sich sowohl auf die freiwilligen, als unfreiwilligen Verkehrsverhältnisse (zu den letzteren gehören Mord, Diebstahl u. dgl.), und behandelt die Personen nur als Gleiche, indem sie nur auf die Unterschiede des Schadens sieht, den sie einander zugefügt haben, um diesen auszugleichen. Hierbei wird aber

der Begriff der absoluten Talion verworfen: Wenn ein Herr schlägt, darf er nicht wieder geschlagen werden, und wer den Herrn schlägt, muss sogar hingerichtet werden.

Der Inhalt der Gesetze oder das Recht wird in natürliches und positives Recht eingetheilt. Das natürliche hat überall dieselbe Geltung, mag es ausdrücklich festgestellt sein oder nicht; das positive enthält dagegen solche Bestimmungen, die erst durch Festsetzung gerecht werden, und bei denen es an sich nicht darauf ankommt, ob sie so oder oder anders sind. — Die Billigkeit (*ἐπιεικεία*) ist eine Verbesserung oder Ergänzung des gesetzlich Gerechten und ist nöthig, weil die allgemeinen Bestimmungen des Gesetzes die concreten Fälle nicht umfassen können.

Die Gerechtigkeit ist endlich nicht eine subjective Mitte zwischen zwei Schlechtigkeiten, sondern sie ist die Tugend, welche das objectiv Mittlere findet und wieder herstellt. (Aristoteles selbst kann also hier seinen allgemeinen Tugendbegriff nicht durchführen.)

Man sieht, dass diese besondere Gerechtigkeit nur unter den Begriff der Vergeltung fällt. Entweder wird jedem nach seiner persönlichen Würdigkeit gegeben, oder ein zugefügter Schaden soll ausgeglichen und solche Uebervortheilung verhütet werden. Der eigentliche Rechtsbegriff (die Verhütung des Streites), auf welchem die Heiligkeit der bestehenden Rechtsordnung ruht, fehlt ganz. Dieser Fehler wirkt durch die ganze spätere Rechtsphilosophie, so weit sie dem Aristoteles nachgegangen ist, und hat vorzüglich dazu beigetragen, dass man sich in die Heiligkeit solchen positiven Rechts nicht finden konnte, welches der billigen Vergeltung widerspricht.

§ 99.

Die Abhandlung über die dianoëtischen oder theoretischen Tugenden (ibid. 6, 1. sq.) scheint den Mangel, welcher in der über die ethischen Tugenden hervortrat, ergänzen zu sollen. Es war gesagt, die Tugend sei die Mitte zwischen dem Uebermass und dem Mangel in den Affecten und Handlungen und zwar eine solche, wie sie die richtige Vernunft bestimme. Es kommt also darauf an, zu wissen, worin diese besteht.

Im Allgemeinen sind die dianoëtischen Tugenden solche des Denkens. Nach dem Unterschiede des Erkennbaren, von dem Einiges sich nicht anders, Anderes aber sich anders verhalten kann, giebt es auch zwei verschiedene Theile der denkenden Seele; eine theoretische und eine praktische Vernunft (*νοῦς*). Ist nun das Werk

des gesammten Denkvermögens die Wahrheit, so besteht die Tugend der theoretischen Vernunft in der Weisheit, welche als *νοῦς* die Wahrheit der obersten, unbeweisbaren Principien unmittelbar erfasst und als Wissenschaft, die aus jenen folgenden Wahrheiten erkennt. Die Tugend der praktischen Vernunft dagegen besteht darin, dass die Ueberlegung wahr und die Begierde richtig ist. Wenn die Vernunft dasselbe bejaht, was die Begierde verlangt, so ist der Vorsatz der Tugend gemäss. Denn beim Handeln ist der Anfang des Vorsatzes die Begierde und der Zweck; der Vorsatz aber bezieht sich auf die Mittel zum Zweck. Ist nun die Begierde und ihr Zweck und ebenso die Ueberlegung über die dazu nöthigen Mittel richtig, so ist das Handeln auch richtig oder tugendhaft. Die Tugend dieses praktischen Denkens wird nun Klugheit (*φρόνησις, prudentia*) genannt. Denn ein *φρόνιμος* ist der, welcher in Bezug auf ein treffliches Ziel richtig überlegt, oder der seiner Ueberlegung gemäss nach dem für die Menschen Besten strebt. Zu derselben gehört nicht allein die Kenntniss der allgemeinen, sondern auch der einzelnen Wahrheiten; z. B. man muss nicht bloss im Allgemeinen wissen, dass das leicht verdauliche Fleisch gesund ist, sondern auch im Besondern, welche Fleischarten leicht verdaulich sind. Zur Kenntniss des Einzelnen gehört aber Erfahrung und praktischer Verstand (*νοῦς πρακτικός*), d. h. ein unmittelbares, nicht auf Schlüssen beruhendes Erkennen dessen, was im Einzelnen zweckmässig ist. — Da nun aber bei der Klugheit nicht bloss die Wahl der Mittel, sondern auch das Ziel richtig sein muss, so kann Klugheit nicht ohne ethische Tugend stattfinden; denn diese macht das Ziel richtig, jene die Mittel. Auf der andern Seite aber kann auch die eigentliche Tugend nicht ohne Klugheit sein. Denn es giebt zwar eine natürliche Tugend, da wir das Gerechte, Besonnene, Tapfere von Geburt an haben. Aber diese natürlichen Tugenden sind noch ohne Verstand und können deshalb schädlich sein. Zur wahrhaften (*κύρια*) Tugend gehört daher die Klugheit. Also die richtige Vernunft ist die Klugheit, und die wahrhafte Tugend besteht in der Verhaltungsweise mit der richtigen Vernunft, d. h. das rechte Verhalten muss nicht allein der Vernunft gemäss sein, sondern auch mit Bewusstsein aus ihr hervorgehen (der spätere kantische Unterschied des Handelns nach Pflicht und aus Pflicht). Es ist also nicht möglich, wahrhaft gut zu sein ohne Klugheit, noch klug ohne ethische Tugend. Hierin liegt auch der Satz, dass alle Tugenden nur eine sind, denn mit der Klugheit sind sie alle verbunden. —

Offenbar giebt Aristoteles auch hier nur inhaltslose, formale Bestimmungen, die das, was man eigentlich wissen will, woran man nämlich die rechte Mitte erkennen könne, ebensowenig bringen, wie die früheren Expositionen, von denen Aristoteles selbst dies eingesteht (ibid. 6, 1.); einen wirklichen Inhalt hat die Klugheit so wenig als die richtige Vernunft gefunden. Dieser Mangel zieht sich durch die ganze gewöhnliche philosophische Moral, die dem Aristoteles folgt, hindurch. Man treibt sich in allerlei formalen Begriffen umher, welche ein Lob aussagen, aber worin denn das Löbliche eigentlich liegt, weiss man nicht. Das ist das oft empfundene Leere und Langweilige dieser Art der Ethik.

§ 100.

Die Freundschaft.

Die Lehre von der Freundschaft, mit welcher Aristoteles seine Betrachtungen über die Tugenden schliesst, gehörte richtiger in ein Capitel über die ethischen Gemeinschaften, da die Freundschaft unter den allgemeinen Begriff der *κοινωνία* fällt (ibid. 8, 12.); allein er führt sie als eine Tugend, oder als ein mit der Tugend Verbundenes, oder als ein Erforderniss zur Eudämonie ein.

Die Freundschaft kann nur gegen solche Wesen stattfinden, welche Liebe fühlen und wieder lieben können; denen man also wohlwollen kann. Zur Liebe gegen Andere kann es dreierlei Motive geben, weil es ebensoviel Liebenswerthes giebt: das Nützliche, das Angenehme und das Gute. Die Freundschaften aus den beiden ersten Motiven dauern aber nur so lange, als diese zufälligen, d. h. nicht im Wesen der Andern gegründeten Umstände dauern; sie sind mithin leicht auflösbar und keine wahren Freundschaften. Die wahre und vollkommene ist nur die der Guten und an Tugend einander Aehnlichen. Denn diese wollen einander wohl als Gute; gut sind sie aber an sich selbst, denn die Tugend ist ein dauernder Besitz der Seele. Freunde sind also nur die, welche den Anderen um dieser selbst willen wohlwollen (ibid. 8, 2. 3.). — Das Motiv der wahren Freundschaft ist also die Tugend des Anderen; sie ist mithin nicht das reine Wohlwollen, welches sich dem Wohle des Anderen aus keinem andern Motive, als diesem Wohle selbst, widmet.

Die Freundschaft ist hienach von Aristoteles als eine Art Wohlwollen (*εὔνοια*) gefasst, aber sie soll kein blosses Wohlwollen sein. Denn dieses kann auch gegen Unbekannte stattfinden und ohne dass

der Andere es weiss. Die Freundschaft aber setzt voraus, dass der Andere das Wohlwollen des Freundes kennt und nach dessen Gegenwart und seinem Umgange verlangt (ibid. 8, 6.). So richtig dieser Unterschied zwischen der Freundschaft und dem reinen Wohlwollen ist, so falsch ist die darauf folgende Zeichnung des letzteren. Denn es wird als eine gleichsam unthätige Freundschaft beschrieben, da das wirkliche Handeln und Leiden mit dem Anderen und für ihn nicht darin liege; ja es soll auch nur durch die von einem Anderen empfangenen Wohlthaten oder durch seine Tugend und Trefflichkeit entstehen (ibid. 9, 5.). — Aber ein wirkliches Wohlwollen ist weder ein blosser, unthätiger Wunsch, sondern geht sofort in die That über, wenn es sich nicht zu seinem Schmerze gehindert sieht, noch wird es durch empfangene Wohlthaten motivirt; denn das letztere gilt nur von der Dankbarkeit, welche unter die Idee der Vergeltung fällt. Ebenso wenig setzt es ein Wohlgefallen an der Trefflichkeit des Anderen voraus, da die reine Güte sich auch auf Verwerfliche bezieht und beziehen muss.

Aristoteles ist also noch weit entfernt von einer klaren Erkenntniss dieser Idee, wie sie in der christlichen Liebe erscheint, welche freilich das Missgeschick erfahren hat, selbst in den Systemen s. g. christlicher Ethiker auf das Niveau jener aristotelischen *εὔνοια*, ja noch unter dieselbe hinabgedrückt zu werden. Gegen diesen Mangel kam es kaum in Betracht kommen, dass sich bei ihm auch solche an sich richtige Sätze finden, wie: dass der Freund zum Freunde sich verhalte, wie gegen sich selbst, und dass man die Pflichten der Freundschaft (*τὰ φιλικά*) daraus erkennen könne, wie der Tugendhafte gegen sich selbst gesinnt sei und handle (ibid. 9, 4.). Denn diese Sätze erfahren bei der Beantwortung der an sich schon falsch gestellten Frage, ob man den Freund mehr lieben müsse, als sich selbst, doch wieder eine Beschränkung. Zwar soll die gemeine Selbstliebe (*φιλαυτία*), nach der man für sich mehr Reichthum, Ehre und leibliche Lust begehre, verwerflich sein; dennoch aber soll der Treffliche nach den wahren Gütern am meisten für sich streben. „Denn jeder Verstand wählt das Beste für sich, der Treffliche aber gehorcht dem Verstande.“ Freilich soll er viel für seine Freunde und sein Vaterland thun, ja dafür sterben; aber er thue das eben, um für sich das wahrhaft Schöne zu erwerben. „In allem Löblichen theilt der Tugendhafte sich selbst das Meiste von dem Schönen zu“ (ibid. 9, 8.). — Aber eben dieses Motiv, sich mit Tugend zu schmücken, giebt der Tugend einen nichtsittlichen Beigeschmack. —

Die fernere Eintheilung der Freundschaft in die gegen Gleiche und Ungleiche ist von geringerer Wichtigkeit. Dagegen verdient noch der Gedanke hervorgehoben zu werden, dass alle partiellen Gemeinschaften, die im weiteren Sinne als Freundschaften angesehen werden können, als Stücke der staatlichen Gemeinschaft, die sich auf das ganze Leben bezieht, aufzufassen sind (ibid. 8, 9.).

§ 101.

Die wahre Eudämonie.

Es würde richtiger gewesen sein, wenn Aristoteles aus seiner Lehre von der Freundschaft sofort zur Politik übergegangen wäre, allein seine Anlage der Ethik verlangte, dass er diese mit der definitiven Lehre von der Eudämonie abschloss und dass er diese auf die von der Lust gründete (ibid. 10, 1. sq.).

Die Lust ist zwar nicht an sich das höchste Gut, aber ein nothwendiger, integrirender Theil der Eudämonie, denn diese ist nicht bloss ein Besitz, ein Haben, sondern eine Thätigkeit. Mit jeder Thätigkeit ist Lust verknüpft; denn diese ist zwar nicht die Ursache jener, aber ihre Vollendung, ein zu ihr hinzukommendes und von ihr unzertrennliches Ziel, wie von der Jugend die Jugendblüthe unzertrennlich ist. Wie es nun verschiedene Thätigkeiten giebt, so auch verschiedene Lüste. Denn jeder Thätigkeit kommt eine ihr eigenthümliche Lust zu, welche jene fördert, wogegen fremdartige Lüste sie hindern. Daher richtet sich der Werth der Lust nach dem der Thätigkeit. Der besten und ehrwürdigsten Thätigkeit wird auch die beste Lust zukommen, die beste Lust aber ist die angenehmste.

Um also die vollendete Eudämonie zu finden, muss nach der besten Thätigkeit gefragt werden. Die Eudämonie; als das letzte Ziel der Handlungen, muss zu den Thätigkeiten gehören, die an sich selbst und nicht um eines anderen Zweckes willen vorzüglich sind. An sich vorzüglich sind aber diejenigen, von denen nichts Anderes gesucht wird, als die Thätigkeit selbst. Das sind die tugendhaften Handlungen. Denn das Schöne und Treffliche zu thun, gehört zu dem an sich selbst Vorzüglichen; und die tugendhaften Handlungen würden an sich selbst vorzüglich sein, auch wenn keine Lust in ihrem Gefolge wäre. Unter diesen tugendhaften Thätigkeiten ist nun die beste die vollkommene Eudämonie, weil sie mit der besten Lust verknüpft ist. Diese ist aber die theoretische Thätigkeit. Denn mag dies nun der Verstand sein, oder etwas Anderes, was seiner Natur nach herrscht und den Vorrang hat und an das Schöne und

Göttliche denkt, oder mag es selbst etwas Göttliches sein, oder das Göttlichste von dem, was in uns ist, so ist die Thätigkeit desselben, die der ihm eigenen Tugend gemäss ist, die vollkommne Glückseligkeit. Dafür dass dies die beste Thätigkeit ist, werden dann folgende Gründe angeführt. Der Verstand ist das Beste, was in uns ist, und das Beste des vom Verstande erkennbaren Intelligibelen. Sie ist die anhaltendste Thätigkeit, da man anhaltender im Erkennen, als im Handeln thätig sein kann. Die mit der Weisheit verknüpfte Lust ist die angenehmste, denn jene hat an Reinheit und Beständigkeit wunderbar grosse Freuden; sie ist die bedürfnissloseste Thätigkeit; sie wird am meisten ihrer selbst wegen geliebt, da von der erkennenden Thätigkeit weiter nichts als das Erkennen selbst entsteht; sie hat am meisten Musse, während gerade die vorzüglichsten praktischen Thätigkeiten, die des Staatsmanns und des Kriegers, am wenigsten Musse haben. Endlich ist sie die gottähnlichste. Denn den Göttern darf man keine ethischen Tugenden zuschreiben. Es wäre lächerlich, ihnen gerechte Handlungen beizulegen, dass sie etwa Verträge schlössen, Unterpfänder gäben u. dgl. oder dass sie das Fürchterliche ertrügen oder Geld hätten und freigebig wären oder besonnen wären und ihre schlechten Begierden bezähmten. Wenn nun aber die Götter doch leben, ohne dass ihnen ein Handeln oder Machen zukommt, so bleibt für ihr Leben nur das Erkennen übrig. — Daher ist also die Theorie das Beste und Angenehmste. Im zweiten Range steht dagegen das praktische Leben nach der ethischen Tugend. Denn diese bezieht sich nur auf das Menschliche und ist, weil sie auf die Affecte sich bezieht, mit dem Leiblichen verbunden. Deshalb ist auch die Klugheit von geringerem Range als die Weisheit, eben weil sie mit der ethischen Tugend verbunden ist und diese sich auf das (aus Materie und Form) Zusammengesetzte bezieht. Man muss aber so viel als möglich unsterblich sein (der *νοῦς* ist ja in uns das allein Unsterbliche) und Alles thun, um dem Besten, was in uns ist, gemäss zu leben. —

§ 102.

Diese ganze Ethik wird zwar von der Frage nach dem, was an sich löblich und vorzüglich ist, durchzogen, und es könnte deshalb scheinen, als ob Aristoteles wenigstens formell den richtigen Begriff des absolut Guten erfasst habe. Allein sein an sich Löbliches ist nur dasjenige, welches das Begehren selbst dafür erklärt, weil es in ihm seine volle Befriedigung findet und nichts darüber hinaus sucht.

Es ist nicht das an sich oder absolut Löbliche, welches ein von allem Begehren freies Urtheil über das Begehren als das Letzte und Unübertreffliche erkennt. In der reinen Consequenz seiner Ansicht hätte Aristoteles zu dem Satze kommen müssen, dass dies Befriedigtsein alles Begehrens, die vollkommene und reine Lust, das an sich Vorzügliche sei, und dass der einzige Massstab, woran der Werth alles Handelns gemessen werden könne, nur die Lust sei. Das wäre der reine Eudämonismus, wie er sich vielleicht nur bei Aristipp und dem von Aristoteles angeführten Eudoxus findet. Dieser erklärte nämlich die Lust für das höchste Gut, weil Alle danach streben (ibid. 10, 2.). — Denn gäbe es keinen andern Massstab des Handelns, als die Befriedigung der Begierde, so würde kein qualitativer Werthunterschied zwischen den Begierden oder den Lüsten sein, da jede Begierde die eigene Richterin über das, was ihr zusagt, ist, über sie selbst aber kein Urtheil zu fällen wäre. Nur ein quantitativer Werthunterschied könnte gestattet sein, je nachdem etwas mehr oder weniger Lust gewährte; von schändlichen, hässlichen, bösten Lüsten aber könnte nicht die Rede sein.

Von diesem reinen Eudämonismus ist nun Aristoteles weit entfernt. Bei ihm macht sich in der That eine andere Beurtheilung der Handlungen energisch geltend, wenn sie auch nicht die Kraft hat, das eudämonistische Princip gänzlich zu vertreiben. Er kennt etwas an sich Vorzügliches, auch wenn keine Lust in seinem Gefolge wäre. Aber er ringt vergebens danach, das rechte Wort für dieses andere Princip zu finden. Denn auch sein Tugendbegriff ist zu einem reinen Ausdrucke des wahrhaft absolut Löblichen nicht tauglich. Er drückt bei ihm im Allgemeinen die Tauglichkeit oder Tüchtigkeit zu einem Zweck aus. Der Zweck aber wird vom Wollen und Begehren selbst gesetzt, und damit ist die Tugend überhaupt dem Urtheil dieses Wollens unterworfen. Dies zeigt sich auch im Besonderen. Die menschliche Tugend besteht in derjenigen Beschaffenheit des ihm eigenthümlichen Seelentheils, durch welche dieser sein Werk gut oder richtig vollbringt; also in der Tüchtigkeit des an sich vernünftigen und des der Vernunft folgen könnenden Seelentheils. Hier musste nun ein Massstab aufgestellt werden, an dem erkannt werden konnte, ob die Thätigkeit ihr Werk gut vollbringt. Aristoteles findet denselben bei den ethischen Tugenden zunächst darin, dass die rechte Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig eingehalten wird. Allein es fehlt nicht viel daran, dass er selbst offen bekennt, keinen Massstab für das zu haben, was nun die rechte Mitte sei. Nur in der

Gerechtigkeit im engeren Sinne findet er einen festen objectiven Massstab in der billigen Vergeltung, und es muss ihm zugestanden werden, dass er sich hier auf echt ethischem, wenn auch noch nicht vollkommen gereinigtem und angebautem Boden bewegt. Die Bestimmung der Tugend als der richtigen Mitte stammt übrigens aus der platonischen Ansicht vom Guten, als dem Masshaltenden (*μέτριον*), und weist damit auf den ersten Grundbegriff der griechischen Ethik, die *σωφροσύνη*, zurück.

Geht man zu den theoretischen oder dianoëtischen Tugenden, so besteht die Tüchtigkeit der Vernunft, durch welche sie ihr Werk wohl vollbringt, im Erkennen der Wahrheit. Diese ist entweder eine praktische oder eine theoretische. Worin der Inhalt der praktischen Wahrheit bestehe, weiss aber, wie gezeigt ist, Aristoteles nicht zu sagen. Die theoretische Wahrheit besteht in der Erkenntniss des Ewigen und Nothwendigen oder in der Weisheit. Diese wird nun für das absolut Vorzügliche erklärt. Denn einmal ist sie die gottähnliche Thätigkeit, weil der Gott das ewig sich selbst Anschauende ist. Aber warum ist ein solcher Gott das Beste? Darauf fehlt die Antwort. Sodann ist sie die anhaltendste, müheloseste, mit der reinsten Lust verbundene Thätigkeit. Damit aber kehrt Aristoteles zum Princip der Lust zurück. Mit der einen Ausnahme beim Begriffe der Gerechtigkeit weiss er also auf die Frage, nach welchem Massstabe die vorzüglichste Thätigkeit gemessen werden soll, entweder gar keine inhaltliche Antwort zu geben, oder nur auf die Lust zu recurriren. Und das ist nicht zu verwundern. Denn ist die Eudämonie einmal als höchstes Ziel gesetzt, und ist die Lust eben das eigenthümliche charakteristische Kennzeichen der Eudämonie, so muss das Lustprincip immer wieder durchbrechen.

Freilich will Aristoteles dem ausweichen, wie erkannt werden muss. Er setzt die Eudämonie in die Thätigkeit nach der besten Tugend und fasst die Lust nicht als die wirkende Ursache des Handelns, sondern als eine hinzukommende Vollendung und unzertrennliche Begleiterin dieser Thätigkeit. In dieser Stellung der Begriffe hätte nun Aristoteles einen Weg gehabt, sich der Lust als eines ethischen Werthbegriffs gänzlich zu entledigen. Ist nämlich die thätige Ausübung der Tugend dasjenige, was an sich selbst vorzuziehen ist, auch wenn es keine Lust im Gefolge hat (Eth. Nic. 10, 3.), so konnte er eine vollständige Ethik aufstellen, ohne sich um den Erfolg des tugendhaften Handelns für das Wohlbefinden des

Thäters zu bekümmern. Aber dann hätte er seine ganze ethische Ansicht reformiren müssen und nicht von vornherein den Begriff desjenigen, was gut und erstrebenswerth ist, von der Begierde abhängig machen dürfen. Denn wenn das Begehren nicht durch Principien geleitet wird, die nicht aus ihm selbst genommen sind, hat es zum letzten Zweck immer die eigene Befriedigung, die Lust. Daher behält im Ganzen dieser Ethik das blosse tugendhafte Handeln nur den Rang eines Mittels zum glückseligen Leben. Verstand und jede Tugend, sagt Aristoteles, ziehen wir an sich selbst vor, aber wir ziehen sie auch der Eudämonie wegen vor, weil wir dadurch glückselig zu werden meinen. Als das an sich selbst Genügende aber setzen wir nur das, was allein für sich das Leben vorzüglich und keines andern mehr bedürftig macht, und das ist die Eudämonie ibid. 1, 5.). Ist also das Leben mit Lust vorzüglicher, als das ohne Lust, so ist diese consequent das höchste Erstrebenswerthe und bleibt damit das letzte Princip dieser Ethik. Dass nun diese Consequenz nicht gezogen wird, verhindert das richtige ethische Urtheil, welches unabhängig von allem Begehren nach Lust über das Wollen gefällt wird. Dieses kann aber sich in seiner Reinheit nicht geltend machen, weil es mit dem Principe der Lust so lange in Verwirrung bleibt, als eben nicht der Unterschied beider Principien in wissenschaftlicher Klarheit richtig erkannt ist.

Darum gelingt es dem Aristoteles auch nicht, trotz seiner sonstigen logischen Schärfe, die Begriffe des Guten, Schönen, Nützlichen und Angenehmen der trüben Verwirrung zu entreissen, in welcher sie Sokrates und Plato gelassen hatten. Schön ist, sagt er, was, als an sich vorzüglich, lobenswerth ist oder was als gut angenehm ist, weil es gut ist (Rhet. 1, 9.). Schön ist also das Angenehme, was durch sein Gutsein angenehm ist. Wenn dies das Schöne ist, fährt er fort, so ist es nothwendig, dass die Tugend etwas Schönes ist, denn sie ist löblich, weil sie etwas Gutes ist. Weshalb sie aber gut ist, sagt er in den Worten, dass sie ein Vermögen sei, welches Güter darreicht und sie bewahrt. Sie ist also gut, weil sie nützlich ist. Er weiss also das Lob des Schönen auch nicht anders auszudrücken, als durch die Begriffe des Angenehmen und Nützlichen. Im Begriffe des Guten aber scheint sich alles Lob verworrener Weise zu vereinigen, unentschieden, ob etwas an sich oder nur wegen eines von der Begierde ausgehenden Zweckes wegen gelobt wird. In ihm bleibt also die bekannte Amphibolie, dass es sowohl das sittlich Gute als auch das Wohl bedeutet.

Schliesslich hebt sich aber diese ganze Ethik selbst dadurch auf, dass sie sich gezwungen sieht, das ethische Gebiet, das Wollen und die aus ihm hervorgehenden Handlungen, gänzlich zu verlassen. Die ethischen Tugenden, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit u. s. f. erweisen sich als untauglich, die höchste Eudämonie zu bewirken. Denn sie können deshalb nicht das dauernde und reine Selbstgefühl der Lust gewähren, weil sie mit Mühe und Arbeit verbunden sind. Die wahre Eudämonie kommt nur in der Thätigkeit des theoretischen Denkens, der Erkenntniss der theoretischen Wahrheit, zu Stande. Und nicht etwa das Streben nach Wahrheit, das Erkennenwollen, wird als das höchste gepriesen, sondern das Schauen derselben; denn dieses gewährt den reinsten und ungetrübtesten Genuss, so weit es dem Menschen eben möglich ist. Das Wollen also wird zuletzt gänzlich eliminirt. Der nicht wollende, sondern sich selbst nur anschauende Gott ist das Vorbild der wahrhaften Eudämonie. Das gerechte, besonnene, freigebige, tapfere Handeln, das Wohlwollen, welches einen Augenblick in der Freundschaft aufgetaucht war, Alles dieses, mag es in einfachen und kleinen, oder in grösseren und zusammengesetzten Formen vorkommen, verschwindet als unbedeutend gegen die Selbstbefriedigung, welche das Schauen der theoretischen Wahrheit in sich selbst geniesst. (Beiläufig bemerkt tritt hier bei Aristoteles zuerst der Gedanke auf, welcher später unter anderer Form in dem Vorzuge der *vita contemplativa* vor der *vita practica* so grosse culturhistorische Bedeutung erlangt hat.)

§ 103.

Zur weiteren Orientirung über die Ethik des Aristoteles mögen noch folgende Bemerkungen dienen.

Die Ethik soll nach ihm nicht im Range einer wirklichen Wissenschaft stehen, da das Wahre in derselben nicht auf genaue Weise gefunden werden kann (E. N. 1, 3.). Denn das Wissen hat es nur mit dem zu thun, was sich unmöglich anders verhalten kann. Die *φρόνησις*, deren Darstellung die Ethik ist, bezieht sich als Ueberlegung und Berathung nur auf das, was sich auch anders verhalten kann, also nicht gewiss ist. Diese Ansicht entspringt vornämlich aus dem eudämonistischen Charakter dieser Ethik. Denn ob das, was als gut und tauglich für die Glückseligkeit aufgestellt wird, auch wirklich den Erfolg habe, dass es zur Glückseligkeit führe, lässt sich nicht beweisen; es ist höchstens wahrscheinlich; denn kein Handeln kann sicher sein, seinen Zweck zu erreichen, da hiebei äussere Um-

stände mitsprechen. Hier offenbart sich der Empirismus dieser Ethik. Es kann nur probirt werden, welches Handeln am wahrscheinlichsten die Begierde nach Wohlsein befriedigt; man kann nur den Weg zeigen, welcher am wahrscheinlichsten zur Glückseligkeit führt; aber dieser Weg kann auch abgebrochen werden, ehe er zum Ziele gelangt. —

Ausserdem aber meint Aristoteles, es bedürfe die Ethik ohnehin keines genauen Wissens, d. h. keiner theoretischen Erkenntniss, weil ihr Zweck nicht das Wissen, sondern das Handeln sei. Hierin könnte man die richtige Ahnung finden wollen, dass die Principien der Ethik von der theoretischen Philosophie oder der Metaphysik gänzlich unabhängig sind. Aber es scheint vielmehr die falsche Meinung darin zu liegen, dass es zum Handeln keiner genauen Theorie des Handelns bedürfe, da eben der Erfolg des Handelns doch unsicher bleibt. Hiermit würde Aristoteles der Urheber des falschen Unterschiedes zwischen Theorie und Praxis sein, oder der Meinung, dass das richtige Handeln nicht durch eine genaue Theorie desselben bedingt wäre.

Uebrigens lassen sich auch die Fäden, durch welche seine Ethik mit seiner Metaphysik zusammenhängt, auffinden. In dieser nämlich hält er die platonische Meinung fest, dass, weil das Wissen besser ist als das Nichtwissen, also auch als die blosse Meinung, darum auch der Gegenstand des Wissens, das Seiende, besser ist als der Gegenstand der Meinung, das Werdende und Veränderliche, zu welchem auch das Handeln gehört. Darum ist nun auch das, was in uns das Wissende ist, der *νοῦς*, besser als das Princip des Handelns. Dieser ist das allein Ewige in uns. Weil er das Ewige und Unveränderliche, was sich nicht anders verhalten kann, weiss, so ist er selbst unveränderlich und kann sich nicht anders verhalten. Er ist also das Beste von Allem, was in uns ist. Alles Andere ist mit der Materie verknüpft, also veränderlich und vergänglich, der *νοῦς* aber allein von der Materie frei, reine Form. Endlich aber ist der *νοῦς* das eigentliche Wesen des Menschen, denn er ist dasjenige, wodurch dieser sich von allen andern lebenden Wesen unterscheidet, seine letzte Differenz, folglich sein eigentliches Was. In der Thätigkeit des *νοῦς*, dem Wissen, kann daher auch allein die wahre Selbstbefriedigung des Menschen bestehen, die ihm eigenthümliche Lust, die rein aus seinem Wesen und nicht aus ihm Fremden erfolgt. —

Ausserdem sind bei Aristoteles noch folgende Ansätze zur weiteren Ausbildung der Ethik zu beachten.

Während der Güter- und der Tugendbegriff bei ihm hervorragen, setzt sich der Pflichtbegriff nur eben an. In der Beschreibung

der Tugenden kommt Aristoteles durchweg darauf zurück, dass man fürchten, zürnen, ertragen u. s. w. müsse, wie und wann und gegen wen u. s. w. es sich gehört oder sich schickt (δεῖ). Hierin liegt ein Verlangen oder ein Befehlen, welches von dem Urtheil des σπουδαῖος oder der richtigen Vernunft ausgeht; also der erste Ansatz, der in dem kategorischen Imperativ der reinen Vernunft bei Kant seine völlige Ausbildung findet. Die Pflicht aber ist eben die Gebundenheit des Wollens an den Befehl oder das Gebot der s. g. Vernunft. —

Ebenso wird die Lehre von den *adiaphoris* bei Aristoteles vorbereitet. Kann die Lust löblich oder verwerflich sein, je nachdem sie mit löblicher oder verwerflicher Thätigkeit verknüpft ist, oder kommt es auf den Gebrauch des Reichthums an, ob er ein Gut oder ein Uebel ist, u. s. w., so ist an sich nicht zu sagen, ob Lust oder Reichthum gut oder schlecht sind; an sich also sind sie *adiaphora.*

Ferner ist bei ihm der Anfang davon zu finden, dass die Lehre von den *passiones animi* als die Grundlage einer wissenschaftlich ausgeführten Tugendlehre angesehen wurde. Denn die Tugend ist eben die rechte Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig der Affecte (πάθη, *passiones).* Affecte aber sind alle Gemüthszustände, mit denen Lust oder Unlust verbunden sind (E. N. 2, 5.). Von der Tugend kann also wissenschaftlich nicht gehandelt werden, ohne eine genaue Kenntniss dieser Affecte. Daher wurde auf diese Lehre später ein besonderer Fleiss verwandt.

Endlich findet sich bei Aristoteles ein höchst beachtenswerther Anfang der Lehre vom freien Willen. Lob und Tadel ergeht nur über das, was freiwillig geschieht; Verzeihung oder Mitleid bezieht sich auf das Unfreiwillige. Nachdem mit dieser Bemerkung das Gebiet der Ethik richtig abgegrenzt ist, definirt er das Freiwillige (ἑκούσιον) als dasjenige, dessen Anfang in der Seele des Menschen selbst liegt, und dies ist der Fall, wenn die Handlungen von den Begierden oder auch dem θυμός ausgehen; daher handeln auch Kinder und Thiere freiwillig (3, 1, 2.). Dem nach der Vernunft handelnden Menschen aber kommt als eine besondere Art des Freiwilligen der Vorsatz (προαίρεσις) zu. Und dies ist ein für die Ethik wichtiger Begriff, weil die Sitten mehr nach dem Vorsatz als nach den Handlungen beurtheilt zu werden scheinen. Dieser Vorsatz ist nun weder Begierde, noch θυμός, noch Wunsch, sondern ein mit Vernunft und Ueberlegung (διάνοια, Durchdenken) verbundenes Streben nach dem, was in unserer Macht steht. Denn nachdem wir nach geschehener Ueberlegung das Endurtheil gefällt haben, streben

wir der Ueberlegung gemäss (3, 3.). — Hiernach steht bei Aristoteles die προαίρεσις eigentlich an der Stelle dessen, was wir im eigentlichen Sinne den Willen nennen; es ist ein seines Zweckes bewusstes Streben, welchem das Bewusstsein von der Erreichbarkeit des Erstrebten beiwohnt. „Das Princip des Vorsatzes ist das Streben, und der Begriff des Zweckes, und er selbst ist daher der Anfang des Handelns“ (6, 2.). Hieraus entwickelt sich der Begriff der s. g. innern oder sittlichen Freiheit. Bei der trefflichen oder tugendhaften προαίρεσις ist der Begriff wahr und das Streben richtig, oder das Wohlhandeln ist nicht ohne Einsicht (διάνοια) und ohne Sitte. Psychologisch genommen aber besteht die Freiheit des Handelns darin, dass die Ursachen desselben in der eignen Seele liegen, und die Freiheit des Willens darin, dass er durch die eigne vernünftige Ueberlegung bestimmt wird. Aristoteles selbst ist also noch von der späteren indeterministischen Freiheit entfernt, denn er lässt den Willen motivirt werden. Aber der Indeterminismus hat sich aus seiner Ansicht entwickelt. Denn wenn dasjenige das Freiwillige ist, dessen Princip in uns liegt, und empirisch zwar unsre eignen Begierden die Anfänge des Freiwilligen sind, so glaubte man nun weiter fragen zu müssen: sind denn auch diese Begierden freiwillig, d. h. steht es in unsrer Macht, diese oder andere bestimmte Begierden zu haben? So kam man zuletzt zu einem Wollen, welches das Seitenstück zur Materie war; man setzte einen durchaus unbestimmten Willen, der aber Macht hat, zu Allem, auch zu dem Entgegengesetzten, sich zu determiniren. Sonderbarer Weise pflegte man aber dabei dennoch den Willen ursprünglich und an sich als auf das Gute gerichtet, also determinirt, zu denken. Denn da nach der eudämonistischen Ansicht das höchste Gut in der vollständigen Befriedigung des Wollens besteht, so hat alles Wollen an sich das richtige Ziel, d. h. mit andern Worten, der Wille ist an sich gut und kann sein wahres Ziel nur durch Irrthum und schlechte Gewöhnung verfehlen.

§ 104.
Die Politik.

Die Politik des Aristoteles, der erste wissenschaftlich ausgeführte Versuch einer Staatslehre, ist zwar in seinen Specialitäten vielfach durch den damaligen Gesichtskreis eines Griechen bedingt und beschränkt, behandelt jedoch die allgemeinen staatlichen Verhältnisse von einem umfassenden Principe aus. Er weist zuerst nach, dass der Staat eine natürliche, alle anderen umfassende Gesellschaft

oder Gemeinschaft ist und stellt dann die Formen und Bedingungen auf, unter denen der höchste Zweck desselben, die Eudämonie seiner Bürger, erreicht werden kann. In dieser Anlage zeigen sich die einer philosophischen Staatslehre nothwendigen beiden Theile: die Physiologie und die Ethik des Staats; aber sie sind von Aristoteles nicht rein auseinander gehalten, indem sich der Alles beherrschende ethische Grundsatz sogleich in die Physiologie einmischt. Dieser ist aber kein anderer, als der falsche Satz, dass der Verstand das natürliche Recht zum Herrschen besitzt (Pol. 1, 2.).

Nach dem richtigen Grundsatze, dass man die letzten Bestandtheile einer Sache erforschen müsse, um ihr Wesen zu erkennen, wendet sich Aristoteles im Anfang zur Untersuchung der partiellen natürlichen Gesellungen, aus denen er den Staat erwachsen lässt.

Die erste und einfachste natürliche Gesellung ist die von Mann und Weib; sie entsteht nicht aus willkürlichem Vorsatz, sondern aus dem in allen lebendigen Wesen vorhandenen Verlangen nach Fortpflanzung der Gattung. Die zweite ist die zwischen Herr und Diener, welche aus dem Verlangen nach Lebenserhaltung entspringt. Dies ist auch eine natürliche Gesellung; denn „wer durch seine Vernunft Vorsorge treffen kann, ist von Natur Herr, wer aber dieses mit dem Körper ausführen kann, ist von Natur Unterthan und Diener". Der Vernunft und dem Verstande gebührt nämlich von Natur die Herrschaft. Wer also nicht selbst Vernunft hat, sondern sie bloss verstehen kann, ist von Natur Diener (*δοῦλος*); er gehört dem Vernünftigen und muss ihm von Natur gehorchen (ibid. 1, 1. 2.). Wollen also diejenigen, welche von Natur zur Beherrschung angelegt sind, sich derselben nicht fügen, so ist der Krieg gegen sie von Natur gerecht (ib. 1, 3.).

Hier zeigt sich sofort eine verwerfliche Consequenz jenes falschen Princips. Dass die Vernunft herrschen soll, ist nur eine ethische Forderung, nicht aber ein Recht, welches der Vernünftige an sich hat und das er nöthigenfalls mit Zwang durchsetzen kann. Gleich im Anfange der Rechtsphilosophie tritt also jene verderbliche Verkehrtheit auf, welche einen grossen Theil derselben bis zu unsern Tagen durchzieht, dass man ethische Forderungen ohne Weiteres in natürliche Rechte umsetzt und dieses s. g. Naturrecht mit der Befugniss zum Zwange ausrüstet.

Um die Sache noch zu verschlimmern, beruft sich Aristoteles sogar auf das ganz unethische Princip der Selbsterhaltung, welches freilich manchem berühmten Philosophen für das *fundamentum virtutis* gegolten hat. Er schliesst nämlich folgendermassen: Von Natur

ist jedem Geschöpfe das zur Erhaltung Nothwendige bereitet: die Pflanzen für die Thiere und diese für den Menschen, für welchen die nichts vergeblich und unvollkommen thuende Natur Alles bereitet hat. „Deshalb ist auch die Kriegskunst von Natur eine Kunst, Besitz zu erlangen, und die Jagdkunst ist ein Theil derselben. Dieser muss man sich gegen die Thiere bedienen und gegen diejenigen Menschen, welche zur Beherrschung geboren sind, aber nicht beherrscht sein wollen; folglich ist ein solcher Krieg von Natur gerecht" (ibid.). Auf Grund des *suum esse conservare* wird hier also der *animus habendi* zum Rechtstitel für das schreiendste Unrecht. —

Aus jenen beiden ersten natürlichen Gesellungen besteht nun das Haus; aus mehreren Häusern das Dorf, als eine natürliche Erweiterung des Hauses (*ἀποικία*), da aus einer Familie mehrere entstehen. Aus mehreren Dörfern endlich entsteht die Stadt oder der Staat, als die vollendete, sich selbst genügende Gesellschaft.

Sind nun die letzten Bestandtheile des Staats natürliche Gesellungen, so ist er selbst es auch. Daraus folgt aber, dass der Mensch ein von Natur für den Staat angelegtes Wesen ist (*φύσει πολιτικὸν ζῷον*. Pol. 1, 1.). Dieser berühmte Satz, welcher, vielleicht erst von Späteren, dahin interpretirt wird, dass dem Menschen ein natürliches Wohlwollen gegen Andere beiwohne (Mullach, fr. ph. 2, 87. 88.), bildet die Grundlage für den s. g. socialen Trieb der Menschen, auf welchem der Begründer der neueren Rechtsphilosophie, Hugo Grotius, seine Rechtslehre aufbaut.

§ 105.

Wenn aber auch der Staat natürlicher Weise nur des Lebens wegen entstanden ist, so ist doch sein letzter Zweck das *εὖ ζῆν*, also nicht bloss das Zusammenleben an einem Orte, noch bloss die Verhütung des Unrechts, sondern die Theilnahme am vollkommenen und sich selbst genügenden, d. h. am glückseligen und schönen Leben (ibid. 1, 1. — 3, 5.).

Hieraus ergiebt sich, dass der Zweck des Staats nur durch die Tugend der Bürger erreicht werden kann. Wenn aber nur diejenigen tugendhaft werden können, in denen Vernunft und Verstand zu herrschen vermag, so folgt aus dem Grundsatze, wonach diese ein natürliches Recht zum Herrschen haben, dass, wenn sie in eine Gemeinschaft zusammenkommen, sie alle zum Herrschen berechtigt sind und keiner ein natürliches Recht hat, den Anderen zu beherrschen. Sie sind also in dieser Hinsicht gleich und frei, und der

Staat ist eine Herrschaft der Gleichen und Freien (Pol. 1, 2.). Da nun im Staate nicht bloss Herrschen, sondern auch Gehorchen nothwendig ist, so müssen diese Gleichen und Freien einen Vertrag (*ὁμολογία*) darüber schliessen.

Hieraus folgt weiter, dass nur derjenige ein voller Staatsbürger ist, welcher an der Herrschaft im Staate, wenigstens an der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt Theil hat. Um aber den Staat zu erhalten, oder für das allgemeine Beste (*τὸ κοινῇ συμφέρον*) sorgen zu können, muss er die Tugend nicht allein des Herrschens, sondern auch des Gehorsams besitzen. Die übrigen Mitglieder des Staats aber, welche zwar für das Bestehen desselben nothwendig sind, jedoch wegen ihrer Lebensart als Handwerker und Lohnarbeiter u. dgl. jene Tüchtigkeit sich nicht erwerben können, sind nur unvollkommene Staatsbürger (ibid. 3, 1. 3.).

Aus dieser Natur des Staats, wonach er eine Gemeinschaft von Freien und Gleichen ist, welche danach verlangen, dass ein jeder wohl leben könne, und von denen keiner ein natürliches Recht über den Andern zu herrschen besitzt, ergiebt sich ferner, dass unter ihnen keine despotische Herrschaft stattfinden darf, weil deren Natur darin besteht, dass der Herr nur seines eignen Besten wegen herrscht und nur zufällig auch für das Beste des Dieners sorgt. Nur diejenigen Staaten sind also der Gerechtigkeit gemäss verfasst, welche nicht das Beste des Herrschers allein, sondern das allgemeine Beste erstreben (ibid. 3, 4.). — Dies gemeinsame Beste bezieht sich natürlich nur auf die Vollbürger, und ist deshalb auch ein solcher Staat im Verhältniss zu den unvollkommenen Bürgern und den Sclaven ein despotischer. —

§ 106.

Für diesen der Gerechtigkeit gemässen Staat ist es an sich gleichgültig, ob die Regierung Einem, oder Wenigen, oder Vielen zukommt, d. h. ob er Königthum, oder Aristokratie, oder Republik ist, wenn nur der Zweck der Herrschaft das allgemeine Beste ist.

Die Abweichungen vom wahren Staate sind Tyrannei, Oligarchie und Demokratie, in welchen nur für das Beste des Alleinherrschers, oder der Reichen, oder der Unbegüterten gesorgt wird (ibid. 3, 5.). Welche aber von jenen richtigen Regierungsformen für einen bestimmten Staat vorzuziehen sei, hängt von der Beschaffenheit des Volkes ab und kann nicht allgemein bestimmt werden (ibid. 3, 11. — 4, 3.).

In allen diesen richtigen Formen des Staats müssen drei Stücke nothwendig vorhanden sein: die berathschlagende (gesetzgebende), regierende und richterliche Gewalt. Nach der verschiedenen Gestaltung dieser Gewalten, unter denen die gesetzgebende die höchste ist, unterscheiden sich die Staaten, und von ihrer richtigen Anordnung hängt das Wohl des Staates ab (ibid. 4, 11.).

Endlich folgt aus dem Princip, dass der Verstand das natürliche Recht zum Herrschen hat, die Nothwendigkeit, dass nicht eine oder mehrere Personen, sondern das Gesetz die oberste Macht haben muss, und dass den regierenden Personen nur dasjenige zu ihrer Entscheidung übrig bleibt, was den Gesetzen, die nur allgemeine Sätze sein können, zu bestimmen unmöglich ist (ibid. 3, 6.). Jedoch gilt dies nicht sowohl von den geschriebenen, als von den in den Sitten liegenden Gesetzen. Ein trefflicher Mann, der selbst ein Gesetz ist und wider den kein Gesetz ist, giebt dem Staate eine sicherere Bürgschaft, als geschriebene Gesetze. Die persönliche Tüchtigkeit ist also das zuletzt Entscheidende; der beste Staat ist der, welcher von den besten Männern regiert wird (ibid. 3, 8. 11. 12. — 4, 5.). —

Die spätere Entwicklung der Rechtsphilosophie stützt sich freilich auf diese aristotelischen Grundgedanken vom Staate, ist indessen in manchen Stücken davon abgewichen. Während Aristoteles den Staat als die das ganze Leben umfassende Gemeinschaft ansieht und ausdrücklich betont, dass ihr Zweck nicht allein der sei, vor Unrecht zu schützen, und er das Heil der Staaten nur in der Tugend ihrer Bürger sieht, hat man später Recht und Moral auseinander gerissen und in dem Staate nur eine Rechtsanstalt gesehen, die auch ohne sittliche Tugend der Bürger durch mechanischen Zwang Recht und Ordnung aufrecht erhalten müsse. Darin lag, wissenschaftlich angesehen, allerdings ein Fortschritt, wenn auch nur ein halber, indem man anfing, von der begrifflichen gegenseitigen Unabhängigkeit der ethischen Ideen, auf deren ganzen Complex die richtige ethische Lebensführung der Einzelnen wie der Gemeinschaften sich gründet, eine Einsicht zu gewinnen; aber man vergass, das wissenschaftlich Getrennte auch wieder in der Wissenschaft und in deren Anwendung auf das wirkliche Leben zu verbinden. Daher kam die schroffe Trennung zwischen Naturrecht und Moral, welche lange Zeit die neuere Rechtsphilosophie beherrscht hat.

Dagegen behielt man die angeborene Freiheit und Gleichheit derer, welche zum Staate zusammentreten, und den daraus folgenden

Staatsvertrag, das allgemeine Beste als das höchste Gesetz, die Gebundenheit der Regierenden an die Gesetze und die Dreitheilung der Staatsgewalt. Aber auch hierin wich man nicht unbedeutend von Aristoteles ab. Man gründete die Freiheit und Gleichheit nicht wie jener auf eine besondere natürliche Tüchtigkeit zum Staatsbürger, d. h. auf den zum Herrschen und zum Gehorchen nöthigen Verstand, sondern auf die allgemeine Menschenqualität. Die angeborenen Menschenrechte, welche sich allerdings auch bei Aristoteles finden, machte man endlich zu unveräusserlichen Rechten und verschärfte dadurch das freilich auch schon aus dem Angeborensein von Rechten folgende Recht zur Revolution gegen eine diesen Rechten widersprechende Staatseinrichtung.

Wenn schliesslich aber die Ableitung des Rechts aus angeborenen Qualitäten sammt der Berufung auf die Selbsterhaltung zuletzt auf den Satz hinausläuft, dass das Recht sich so weit erstreckt, als die Macht, so kann auch Aristoteles nicht davon freigesprochen werden, dass bei ihm die Keime dieser verkehrten und verderblichen Ansicht zu finden sind.

§ 107.

Aus den Untersuchungen über die Veränderungen der Staatsformen und die Erfordernisse zu ihrer Erhaltung mag es genügen, die allgemeinen Sätze anzuführen: dass die Revolutionen durch die Ungleichheit (Unbilligkeit) entstehen, da man nur deshalb revoltirt, um das Gleiche zu suchen, und dass im Besonderen die Demokratie aus der falschen Meinung entstehe, man sei in allen Hinsichten Anderen gleich, weil man in dem einen Puncte der Freiheit ihnen gleich ist (ibid. 5, 1.). — Zur Erhaltung des Staats liegen die Erfordernisse in der Liebe der Regierenden zum Staate, in ihrer Fähigkeit für ihre Geschäfte und endlich in ihrer Tugend und Gerechtigkeit; das höchste Erforderniss ist aber die Erziehung für den Staat (ibid. 5, 7.). Bei dieser Gelegenheit spricht Aristoteles sich scharf über den gewöhnlichen Freiheitsbegriff aus, wonach man meine, das Gerechte sei das Billige, billig aber sei, was die Menge beschliesse: billig und frei aber sei, zu thun, was man wolle. „Das aber ist schlecht, sagt er, denn man muss nicht glauben, es sei Sclaverei, dem Staate gemäss zu leben; vielmehr besteht eben darin seine Erhaltung.“

In der Abhandlung über die Erfordernisse zum glückseligen Leben im Staate, welche in den allgemeinen Erfordernissen zur Glück-

seligkeit, den äussern, leiblichen und seelischen Gütern gefunden werden (ibid. 7, 1.), tritt für unsre jetzigen Anschauungen am auffallendsten hervor, wie tief und hart der antike Geist die Staatsgesetzgebung in das private Leben und seine Verhältnisse eingreifen liess, wenn z. B. selbst für die Jahreszeit der Hochzeiten Bestimmungen gegeben werden, wenn ganz kühl angeordnet wird, dass kein bei seiner Geburt an Gliedern unvollkommenes Kind auferzogen werde und, um Uebervölkerung zu verhindern, Kinder nach ihrer Geburt getödtet werden sollen, sobald durch sie die bestimmte Anzahl Kinder überschritten würde (ibid. 7, 14.). — Die Kinder sollen nicht nach dem Belieben der Aeltern erzogen werden, sondern eine einheitliche, dem Staatszwecke gemässe Erziehung empfangen, aber nur die Kinder der Vollbürger. Diesen wird verboten, solche Künste zu lernen, welche Körper, Seele und Verstand der freien Menschen zur Ausübung der Tugend ungeschickt machen: also Handwerkerarbeit, Lohnarbeit, kurz Alles, was sich auf das banausische Leben bezieht. Denn dem Hochherzigen und Freien geziemt es am wenigsten, überall das bloss Nützliche zu suchen (ibid. 8, 2. 3.).

Die platonischen Meinungen von der Weiber-, Kinder- und Güter-Gemeinschaft werden einer richtigen Kritik unterzogen. Es solle freilich durch solche Einrichtungen die Einheit des Staats bezweckt werden, allein es werde dadurch das Gegentheil erreicht. Jeder nämlich liebe vorzüglich das, was ihm eigen sei; durch jene Einrichtungen aber werde die Liebe „wässerig". Die Gütergemeinschaft befördere den Streit mehr als das gesonderte Eigenthum und hindere die natürliche Freude am Wohlthun. Viel besser sei es, die Begierden, als die Güter auf ein gleiches Mass zu bringen (ibid. 2, 1. 4.).

Das grosse Wort Plato's aber, dass es nicht so sehr auf die Glückseligkeit des Einzelnen ankomme, als auf die der Gemeinschaft selbst, hat Aristoteles nicht verstanden, wenn er meint, dass eben die Glückseligkeit des Staats in der Aller oder doch der Meisten bestehe (ibid. 2, 2.). Er kennt nicht die selbstlose Arbeit für die Gesammtheit, sondern sucht auch in der Politik, wie in der Ethik, nur die Glückseligkeit der Einzelnen, welche durch gemeinsames Handeln erreicht werden soll. Der Staat ist bei ihm zuletzt also doch nicht das grosse Abbild der vollkommenen Tugend, wie bei Plato, sondern nur ein Mittel zur Eudämonie des Einzelnen. So sehr daher auch seine Politik an Schärfe und Ordnung der Begriffe, wie an Verständniss der Lebensverhältnisse die platonische überragt, so steht

sie doch, vom höchsten ethischen Gesichtspuncte aus betrachtet, unter derselben. —

Aristoteles ist der Gründer der peripatetischen Schule, von der aber nichts Bedeutendes und Einflussreiches bekannt ist. Die hauptsächlichsten Namen sind Theophrastus, Eudemus, Strato.

Dritte Periode.

Die nacharistotelische Philosophie bis zum Ende der neuplatonischen Schule.

§ 108.

In dieser letzten Periode der griechischen Philosophie ist die Kraft der Speculation und damit der Neues schaffenden Production erloschen. Man lehnt sich entweder an frühere Systeme einfach an, ohne ihre Haltbarkeit zu untersuchen und strebt danach, sie hie und da etwas umzubilden und zu erweitern; oder wo, wie bei den Skeptikern, Kritik in Bezug auf Altes und Neues geübt wird, da hat man doch nicht die Kraft, durch den Zweifel zu neuen Positionen hindurchzudringen. Die Hauptursache von diesem Erlöschen eigentlich metaphysischer Speculation scheint darin zu liegen, dass die von Sokrates ausgehende Richtung auf die Erkenntniss der zur Eudämonie führenden richtigen Lebensweise das eigentliche Interesse des Denkens geworden war. Die Theorie sollte nur der Praxis dienen. Wo aber irgend ein anderer Zweck der metaphysischen Speculation als die reine Erkenntniss der Wahrheit gesetzt wird, da wird sie nothwendig verdorben, weil dann die in der Natur der Dinge liegenden Antriebe zur Speculation nicht mehr ungehindert wirken können. Der Geist hat dann ein anderes Ziel im Auge und verliert darum den scharfen Blick für die Probleme, welche in den vorhandenen Formen der Erfahrung liegen. Von diesem Ueberwiegen der auf praktische Lebensweisheit gerichteten Philosophie kann man zwar verschiedene Gründe angeben, wie z. B. dass diese für den Menschen die interessanteste und wichtigste ist, oder dass man vor den metaphysischen Schwierigkeiten und Dunkelheiten, die sich seit Plato und Aristoteles nur mehr und mehr gehäuft hatten, zurückschreckte. Der letzte Grund aber ist

einfach der, dass eben keine wahrhaft speculativen Köpfe mehr aufstanden. — Die Physik und Metaphysik wurde zwar nicht ganz vernachlässigt, aber man hatte keinen Begriff mehr von strenger und feiner begrifflichen Untersuchung und verachtete das, wovon man keinen Nutzen für das praktische Interesse einsah. So sagt Seneca, indem er von der platonischen Philosophie spricht: *quid, inquis, ista subtilitas mihi proderit? Si me interrogas, nihil!* Er fragt nur: *quomodo meliorem me facere ideae Platonicae possunt* (ep. 58.). *Una re consumatur animus: Scientia bonorum et malorum immutabili* (ep. 88.). *Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem* (ep. 89.). In dieser Hinsicht stehen die Stoiker, besonders die späteren, auf keinem höheren Standpuncte als Epikur, nach welchem wir keiner Physiologie bedürften, wenn uns nicht die Meinungen über das Ueberirdische und Tod und Schmerzen schreckten (Plut. non poss. suav. viv. cp. 8.). Aber auch die Ethik vermochte sich nicht zu einer neueren und besseren Form, als der schon gefundenen, zu erheben. Vielmehr entwickelte sich mehr und mehr der eigentliche Charakterzug des Eudämonismus, dessen Wesen es ist, vor Allem nach der Glückseligkeit des eigenen Ich zu fragen. Daher verkümmerten auch die von Plato begonnenen und von Aristoteles fortgesetzten Anfänge der Untersuchung über die ethische Gestaltung des gemeinsamen Lebens; es wurde vorwiegend die Moral für das eigene individuelle Leben ausgebildet, und die Philosophie überhaupt wurde nur zur Lebensweisheit; was nicht unmittelbar dazu beizutragen schien, wurde nicht mehr mit Fleiss bearbeitet, weil es als unfruchtbar erschien. Indess sind diese Systeme der sinkenden griechischen Philosophie für die spätere Entwicklung der philosophischen Ansichten in der neueren Zeit von sehr bedeutendem Einflusse gewesen; auch werden manche speciellere Fragen der Psychologie, Ethik und Religionsphilosophie mit deutlicherem Bewusstsein als früher behandelt, so dass diese letzte Periode von sehr grosser historischer Wichtigkeit ist.

Es scheint am zweckmässigsten zu sein, die jetzt auftretenden Systeme in drei Gruppen zu sondern und zunächst die beiden dogmatischen Hauptsysteme des Epikurus und der Stoa zu behandeln, dann die verschiedenen skeptischen Systeme zusammenzustellen, welche sich gegen den Dogmatismus besonders der Stoiker wenden, und mit dem Neuplatonismus und den diesen vorbereitenden Ansichten zu schliessen. Diese Anordnung möchte im Ganzen sowohl dem äusserlichen historischen Gange als dem inneren Zusammenhange am besten entsprechen.

A. Die dogmatischen Systeme.

§ 109.

1. Epikurus,

geb. 341, entweder in Athen oder in Samos; hörte den Nausiphanes, einen Anhänger des Demokritus; trat zuerst in Mitylene und Lampsakus als Lehrer auf und gründete dann c. 306 eine Schule in Athen. Gest. 270. Von seinen Schriften sind nur Fragmente und einige Briefe, diese bei Diog. Laert., vorhanden. Als sein vorzüglichster Schüler wird Metrodorus genannt. Ein späterer berühmter Anhänger ist P. Lucretius Carus, welcher ein Gedicht *de rerum natura* schrieb.

Obgleich die Schule des Epikur die weitverbreitetste gewesen sein soll, so ist seine Philosophie nur von sehr geringem Werthe. Sie ist in der Physik, wie in der Ethik von Demokrit abhängig. Bei ihm tritt sofort die Ansicht auf, dass die Philosophie nur den Zweck hat, zu einem glückseligen Leben zu führen. Der Physik, meint er, würden wir gar nicht bedürfen, wenn sie nicht dazu diente, uns von abergläubischer Furcht zu befreien (Diog. L. 10, 112.). Die Logik oder, wie er sie nennt, Kanonik ist nur ein Anhängsel der Physik und ist bei ihm nicht eine wirkliche Logik, sondern besteht nur in einigen psychologischen Behauptungen.

Aller Erkenntniss Grundlage ist die sinnliche Wahrnehmung: *quicquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus* (Cicero de Fin. 1, 19, 64. Diog. L. 10, 32.). Die Wahrnehmung aber ist in jeder Hinsicht wahr und fasst das Seiende so auf, wie es seiner Natur nach ist, weil sie ohne Vernunft (Urtheil) ist und daher das unter sie Fallende aufnimmt, ohne etwas hinwegzunehmen oder hinzuzusetzen oder umzustellen (Sext. Emp. adv. Math. 8, 9.). Dieser Satz wird durch den andern ergänzt, dass nicht das Nichtseiende bewegt, sondern nur das Seiende (Diog. L. 10, 32.). Daher ist das Wahrgenommene allein die Ursache der Wahrnehmung und jede Wahrnehmung ist eine Evidenz (*ἐνάργεια*). Aber man muss sich hüten, seine eignen Meinungen mit den Wahrnehmungen zu verwechseln, sonst verliert man das Kriterium der Wahrheit (Diog. L. 10, 147.). Indessen soll man sich doch nicht ganz fest auf die Wahrnehmungen verlassen können; denn die Bildchen, welche sich von den Oberflächen der Dinge ablösen und durch den leeren Raum vermittelst der Sinneswerkzeuge bis zu unsrer Seele dringen, können auch schon unterwegs sich verwirren und verstümmelt werden (Diog. L. 10, 48.), so dass es auch falsche Sinneswahrnehmungen geben kann. Der Weise soll diese jedoch von den wahren unterscheiden können.

Ausser den sinnlichen Wahrnehmungen gehören noch zu den theoretischen Kriterien der Wahrheit die aus jenen entstandenen allgemeinen Begriffe (προλήψεις), weil sie die allgemeinen Typen vieler sinnlichen Wahrnehmungen sind (Diog. L. 10, 33.). — Durch eine mit der Wahrnehmung verknüpfte, aber doch andere und von ihr verschiedene Bewegung entstehen aus den Wahrnehmungen die Meinungen, entweder durch ein Zusammentreffen, oder durch Analogie, oder Aehnlichkeit, oder Synthesis, wozu auch das logische Denken seinen Beitrag liefert (Diog. L. 10, 32. 51.). Diese Meinungen können wahr, oder falsch sein. Wahr sind sie, wenn sie von der Evidenz bezeugt sind, oder doch keine Instanz gegen sich haben (ibid. 34.). Durch diesen letzten Zusatz hält sich Epikur den Weg zu wahren Meinungen vom Uebersinnlichen offen. Zu diesem Unbekannten (ἄδηλον) hat man sich aber durch das Bekannte führen zu lassen, wozu es jedoch keiner Dialektik bedarf, da man sich einfach an die aus der sinnlichen Wahrnehmung entstandenen Begriffe zu halten hat (ibid. 31.). — Hiermit hat Epikur den Grundsatz des gewöhnlichen Empirismus ausgesprochen, der ohne Untersuchung der gegebenen Begriffe auf ihnen, als auf einem festen Boden, seine die Empirie übersteigenden Theorien aufbauen zu können meint. —

Uebrigens findet sich in der Unterscheidung der passiven Wahrnehmung und des activen Bildens der Meinungen der Ansatz zu der später viel verwertheten Unterscheidung zwischen Receptivität und Spontaneität des Gemüths. —

In der Physik hält Epikur zwar den ihm durch die Atomiker vermittelten eleatischen Satz fest, dass das Seiende nicht entstehen noch vergehen kann, offenbart aber seinen weiten Abstand vom eleatischen Denken sofort durch die Behauptung, dass das Seiende nur körperlich ist. Alles was ist, ist Körper; denn die Wahrnehmung bezeugt in allen Stücken, dass Körper sind, und dieser Wahrnehmung gemäss muss auch auf das Unbekannte geschlossen werden (ibid. 10, 34. 39.). Weil also die Wahrnehmung nur Körper als existirend zeigt, soll auch das nicht durch die Sinne wahrnehmbare Seiende körperlich sein! Dass es aber solche nicht wahrnehmbaren Körper geben muss, wird aus der Theilbarkeit der wahrnehmbaren Körper gefolgert. Die Körper können nämlich bis zu nicht sinnlich wahrnehmbaren Theilchen zertheilt werden; aber diese Theilung kann nicht ins Unendliche gehen, wenn nicht Alles in das Nichtseiende verschwinden soll. Es muss also untheilbare und unveränderliche Körper (ἄτομα) geben, aus denen die sichtbaren Körper zusammengesetzt sind (ibid.

10, 40.). Diese Atome haben keine Qualität, da diese veränderlich ist, sondern nur Gewicht, Grösse und Gestalt (ibid. 44. 54. 55.). Das aus diesen Atomen bestehende All oder Universum muss unbegrenzt, also unendlich sein. Denn das Begrenzte hat ein Aeusserstes, dieses kann man aber nur durch ein anderes Aeusserstes erkennen. Daher giebt es auch unendlich viele Atome, weil sie sich sonst im unendlichen Leeren verlieren würden. Ein solches Leeres aber muss es geben, weil es Bewegung giebt und etwas sein muss, das die Atome trennt (ib. 41. 42. 44.). In diesem unendlichen Leeren werden die Atome vermöge ihrer Schwere nach unten getrieben, weichen aber dabei um ein unmerklich Kleines von der geraden Linie ab, weil sie sich sonst nicht berührten und also keine Welt entstände. Diese Abweichung geschieht aber nicht aus einer Nothwendigkeit, sondern durch Zufall. Daher hängt auch die Zusammensetzung jeder einzelnen Welt unter den unendlich vielen bloss vom Zufall ab, wie denn auch jedes Naturereigniss nicht nothwendig von ein und derselben Ursache herrührt, sondern von vielen verschiedenen abgeleitet werden kann, die alle gleich möglich sind (ibid. 45. 74. 93. 113.). — Wie leichtfertig diese Schlüsse sind, und wie nach solchen Ansichten eine Naturwissenschaft völlig unmöglich ist, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Eine Annahme ist für Epicur schon dann begründet, wenn sie seiner oberflächlichen Betrachtung als möglich erscheint! —

Die menschliche Seele ist auch ein Körper, sonst könnte sie weder wirken noch leiden. Sie ist ein durch den es umgebenden und schützenden Körper sich hindurch erstreckendes Aggregat aus runden, leichten, feuer-, luft- und hauchartigen Atomen, und ausserdem noch aus einer namenlosen Art von Atomen, welchen die Wahrnehmung zukommt. (Ein Rest von der Ahnung, dass aus Luft, Hauch und Wärme u. dgl. die Wahrnehmung nicht erklärt werden kann. Plut. adv. Colot. cp. 20.) Die Wahrnehmung aber entsteht durch jene von Demokrit erfundenen Bildchen oder Typen, welche den soliden Körpern ähnlich sind. Sie sind ein Ausfluss dieser Körper oder lösen sich von deren Oberflächen ab und bewahren lange Zeit dieselbe Lage und Ordnung, wie die Atome selbst, können aber auch in Verwirrung gerathen (ibid. 46—48.). Wie das Wollen in der Seele entstehe, lehrt Epikur nicht, er behauptet nur eine völlige Willensfreiheit (*τὸ παῤ ἡμῶν ἀδέσποτον*) und ist ein grosser Gegner der Heimarmene (ibid. 10, 133.). Er scheint geschlossen zu haben: weil Alles in der Welt zufällig entsteht, d. h. nicht aus nöthigenden Ursachen, also Alles möglicher Weise anders sein und sich ereignen

kann, es auch für nichts gerade diese und keine andere Ursachen giebt, so wird es auch für das Wollen keine es determinirende Ursachen geben. Es findet sich hier also der erste Ansatz der eigentlich indeterministischen Willensfreiheit, die sich aber gleich in ihrem Anfange als das offenbart, was sie in Wahrheit ist, nämlich als der reine Zufall.

Das Interesse an dieser Freiheit liegt dem Epikur aber nicht sowohl in der durch sie angeblich allein möglichen Zurechnung des Lobes oder Tadels, obwohl er bemerkt, dass sie die Zurechnung zur Folge habe, sondern vielmehr darin, dass es besser wäre, den Mythen von den Göttern zu folgen, als sich unter die Heimarmene der Physiker knechten zu lassen (l. c.). Denn die Meinung von einem unerbittlichen und unabänderlichen Schicksale scheint ihm eine Quelle der Furcht zu sein, und die Furcht ist ihm die grösste Feindin der Glückseligkeit. Aus dieser Absicht, alle Furcht zu verbannen, stammt auch seine Götterlehre. In seiner Weltanschauung sind freilich die Götter durchaus überflüssig. Dennoch aber nimmt er sie an und beschreibt sie als menschenähnliche, mit einem ätherischen Körper begabte, unsterbliche und selige Wesen, die in den Zwischenräumen zwischen den Welten *(intermundia)* wohnen. Weil sie selig sind, haben sie selbst weder Mühe, noch machen sie Andern Mühe und empfinden weder Zorn, noch üben sie Gunst aus; sie sind also in keiner Weise zu fürchten (Diog. 10, 139. Cic. de nat. deor. 1, 19. de divin. 2, 17.).

Der Geist der epikurischen Ethik bezeichnet sich durch folgende Sätze: Wir thun Alles, damit wir nicht Unlust empfinden; ist die Seele in solchem Zustande, so bedarf sie keines andern Gutes. Der Lust bedürfen wir aber, weil wir wegen ihres Mangels Schmerz empfinden. Deshalb ist die Lust das Princip und das Ziel des seligen Lebens. Sie ist somit auch das Princip alles Vorziehens und Verwerfens und der Kanon, nach welchem wir das Gute beurtheilen. Eben deswegen ist immer die grössere Lust vorzuziehen; diejenigen Lüste sind daher zu verwerfen, aus denen grössere Unlust erwächst, und dagegen ist die Unlust zu wählen, welche eine grössere Lust zur Folge hat (Diog. L. 10, 128. 129.). Hierin liegt der Unterschied zwischen Aristipp und Epikur. Jener sieht im gegenwärtigen positiven Genuss das höchste Gut, dieser aber will nur ein schmerzloses Leben, und nur zu diesem Zwecke bedarf es der Lust. Daher erstrebt er eine das ganze Leben hindurch dauernde Lust und kennt nicht bloss eine Lust in Bewegung, sondern auch in Ruhe (*ἀταραξία* und *ἀπονία*

l. c. 136. 148.). In sittlicher Hinsicht ist indess dieser Unterschied ziemlich gleichgültig. Denn Epikur schätzt nicht minder wie jener das Schöne und die Tugenden nur als Mittel zur Lust. Die Klugheit oder Einsicht (*φρόνησις*) ist nur deshalb löblich, weil sie in Stand setzt, die besten Lüste auszuwählen, und weil nur durch die Einsicht in die Physik die Furcht vor Göttern, Tod u. dgl. beseitigt werden kann. Könnte dasselbe auch durch ein zügelloses Leben geschehen, so wäre auch ein solches nicht zu tadeln (Diog. L. 10, 142.); aber man kann nicht angenehm leben, ohne vernünftig, schön und gerecht zu sein (l. c. 150.). Den höchsten Genuss scheint Epikur seinem eignen milden und wohlwollenden Charakter gemäss im freundschaftlichen Leben gefunden zu haben.

Dass in einer Ansicht, welche einen mässigen, klugen, vorsichtigen, verfeinerten Lebensgenuss empfiehlt, manche heilsame Lebensregeln vorgetragen werden, ist natürlich, kann aber das Urtheil nicht ändern, dass sie das gerade Gegentheil einer wahrhaften Ethik ist; denn dieses spricht sich in dem Satze aus, dass das Schöne und die Tugend nur um der Lust willen zu schätzen sei. Da nun der Platz der Ethik hier leer ist, die Physik ebenso wenig eine wirkliche Fortbildung über Demokrit hinaus aufweist, so wäre diese Lehre, wenn auch nicht für die Culturgeschichte, doch für die Entwicklung des philosophischen Denkens ohne alles Interesse, wenn nicht in den erkenntnisstheoretischen Sätzen und in der Lehre von der Willensfreiheit einige Meinungen, die später von Einfluss geworden sind, sich deutlicher, als bei den früheren Philosophen, ansetzten. —

§ 110.

2. Die Stoiker.

Zeno, der Stifter der stoischen Schule, c. 350—258, aus Cittium, Anfangs Kaufmann, dann Schüler des Cynikers Krates, hörte auch die Akademiker Xenokrates und Polemo; lehrte nach 310 in der *στόα ποικίλη*. Schriften über den Staat, das naturgemässe Leben u. s. w. — Kleanthes von Assus, ursprünglich Faustkämpfer, dann Schüler des Vorigen, verdiente sich seinen Lebensunterhalt Nachts durch Wassertragen und Teigkneten, um bei Tage Zeno hören zu können; schrieb einen berühmten Hymnus auf den Zeus (bei Stob. Ecl. 1, 30.). — Dessen Schüler Chrysippus aus Soli oder Tarsus, c. 282—209; der zweite Begründer der stoischen Schule, und grosser Vielschreiber, 705 Bücher. — Panaetius von Rhodus, c. 180—111, macht einige vornehme Römer, wie Laelius und Scipio mit griechischer Philosophie bekannt. Schrift: *περὶ τοῦ καθήκοντος*, *de officiis*. — Seneca aus Corduba, 3—65 n. Chr., *de vita beata*, *de ira*, *clementia*, *providentia* und *epistolae*. — Epiktetus aus Hierapolis,

Sclav, dann freigelassen, lehrt in Rom bis 94 n. Chr., dann in Nikopolis in Epirus; seine Lehren schrieb Arrianus nieder in den διατριβαί und im Encheiridion. — M. Aurelius Antoninus, der Kaiser. Schrift: τὰ εἰς ἑαυτόν. —

Die Fortbildung der griechischen Philosophie auf dem von Aristoteles eingeschlagenen Wege der formal logischen Behandlung der Begriffe geschieht in der stoischen Schule. Hierin liegt auch hinsichtlich der Ethik ihr Hauptverdienst, während der ethische Gehalt an wahrer Idealität hinter Plato zurückbleibt. In der Physik aber sinkt sie hinter die Eleaten auf den Standpunct des Heraklit und in Wahrheit noch tiefer zurück.

Die gesammte Philosophie zerfällt den Stoikern in drei Disciplinen: Logik, Physik und Ethik. Diese letztere ist ihnen der letzte Zweck des Denkens, denn dieser ist die richtige Lenkung des Willens zu einer weisen Lebensführung. Das Princip der Gerechtigkeit kann nach Chrysipp nur aus dem Zeus und der gemeinsamen Natur gefunden werden oder aus der Physik, die Wahrheit in der Physik kann aber nicht ohne Logik erkannt werden (Plut. Stoic. Rep. 9.). — Hierin liegt der Anfang der bis in die neueren Zeiten hinein gewöhnlichen Meinung von dem richtigen Abhängigkeitsverhältniss dieser drei Disciplinen. Noch gegenwärtig will man die Principien der Ethik meistens in der Metaphysik suchen. — Sieht man also auf die Ableitung der Erkenntniss, so ist die Logik die höchste und wichtigste Wissenschaft; sieht man auf den Inhalt, so ist es die Physik; sieht man endlich auf den Zweck oder Nutzen, so ist es die Ethik. Daher erklären sich die verschiedenen Stellungen und Werthschätzungen dieser drei Disciplinen innerhalb der stoischen Schule. Sie vergleicht die Logik mit den Knochen und Sehnen, die Ethik mit dem Fleisch, die Physik mit der Seele; oder die Logik mit dem Zaune, die Physik mit dem Fruchtacker, die Ethik mit der Frucht u. s. w. (Diog. L. 7, 40.).

§ 111.

Die Logik der Stoiker, welche ausser der eigentlichen Logik auch die Rhetorik und Grammatik umfasst, ist auch wie die des Aristoteles eine psychologische Erkenntnisstheorie, wie es die auch bei ihnen zum Grunde liegende Ansicht, dass die Vorstellungen Abbilder der Sachen sind, mit sich brachte. Das ἡγεμονικόν der Seele, der νοῦς, verhält sich wie ein zum Beschreiben fähiges Papier, auf welchem jeder Gedanke aufgeschrieben wird. Zuerst werden von

den Sinnen die sinnlichen Vorstellungen darauf geschrieben, welche bald als Abdrücke in der Seele, bald als von den Dingen bewirkte Veränderungen und Zustände der Seele gefasst werden (Plut. de plac. ph. 4, 11; Diog. L. 7, 45. 50.). Da diese Eindrücke in der Seele bleiben, so entsteht durch viele gleichartige Erinnerungen die Erfahrung, d. h. eine Menge gleichartiger Vorstellungen oder allgemeiner Begriffe und Urtheile. Insofern sie von Natur entstehen, sind diese die *προλήψεις*, insofern aber durch Lehre und Aufmerksamkeit, sind sie *καταλήψεις* oder Begriffe, die entweder sinnlich oder durch Vernunft erschlossen sind. Jene von Natur entstandenen *προλήψεις* sind die *κοιναὶ ἔννοιαι (notiones communes)*, allgemeine Begriffe und Urtheile, welche allen Menschen gemein sind (Plut. comm. not. 3.). Diese *notiones communes* spielen bei den Stoikern (und auch später) eine wichtige Rolle; es war für sie ein Argument der Wahrheit einer Annahme, wenn sie allen Menschen als wahr erscheint (Senec. ep. 117.). Hierin offenbart sich, dass bei ihnen die Ansicht über die Erfordernisse des Wissens schon bedeutend laxer geworden ist als bei Aristoteles, der nur bei denjenigen Disciplinen, z. B. der Ethik, die ihrer Natur nach keinen strikten Beweis zulassen sollen, auf die Einstimmigkeit und auch nicht die aller Menschen, sondern nur der Weisen und Erfahrenen, sich beruft. — Aus diesen *notiones communes*, welche die Stoiker *φυσικαί* und daher auch wohl *ἔμφυτοι* nennen, entwickelt sich später besonders durch Cicero's Einfluss die Meinung von den angeborenen Ideen. Die Stoiker selbst aber lassen sie erst aus der Erfahrung entstehen und sehen sie nicht als schon wirkliche, oder nur angelegte Gedankenkeime oder Formen an, die ursprünglich in der Seele lägen.

In der weiteren Vorbereitung ihrer Erkenntnisstheorie unterscheiden sie das Bezeichnende, das Bezeichnete und den Gegenstand (*τυγχάνον*). Das Bezeichnende ist das Wort; das Bezeichnete aber ist nicht der Gegenstand, das existirende Ding selbst, sondern dasjenige, was durch das Wort offenbar wird, d. h. der Inhalt dessen, was wir meinen, indem wir sprechen, der Inhalt des Gedachten (*τὸ λεκτόν*, im Unterschiede von den *φοναί* oder *ἐκφοραί*, den wirklichen Aussagen, Diog. L. 7, 63.). Da nun nach ihrer Physik alles Wirkende ein Körper ist, so sind der Gegenstand und das gesprochene Wort Körper, das *λεκτόν* aber ist etwas Unkörperliches, weil es allein ohne die Sprache keine Wirkung hat.

Dieses *λεκτόν* wird weiter in verbundenen und unverbundenen Gedankeninhalt unterschieden, und beides, der Inhalt einer Vor-

stellung an sich und das Urtheil (ἀξίωμα), kann wahr oder falsch sein (Diog. L. 7, 66.). Diese Abweichung von Aristoteles, der nur im Urtheil oder in den verbundenen Begriffen Wahrheit oder Unwahrheit fand, erklärt sich daraus, dass die Stoiker genauer zwischen dem Wort, dem Inhalt des Gedachten und dem Gegenstande unterscheiden, also eine Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen dem Inhalt des Begriffs und dem Gegenstande setzen müssen.

Da nun die Vorstellung (φαντασία) ein in der Seele durch den Gegenstand bewirkter Zustand ist, so zeigt sie sich selbst und das Wirkende an; wenn wir z. B. Weisses sehen, so ist das ein Zustand, welcher durch das Sehen in der Seele entstanden ist, und diesem Zustande gemäss können wir sagen, dass Weisses existirt. Denn wie das Licht sich selbst und das, was in ihm enthalten ist, offenbart, so auch die Phantasie (die vom Lichte ihren Namen hat) sich selbst und das, wovon sie bewirkt ist (Plut. pl. phil. 4, 12.).

Consequenter Weise hätten die Stoiker hiernach die sämmtlichen sinnlich gegebenen Vorstellungen für Kriterien der Wahrheit halten müssen, denn ihre Annahme, dass die Vorstellungen sich selbst und den sie bewirkenden Gegenstand anzeigen (d. h. dass das gedachte und das seiende Was identisch sind), ist eine ganz allgemein gehaltene Behauptung, und unwahre Vorstellungen hätten sie nur durch das Denken, also durch falsche Urtheile, entstehen lassen können. Allein sie machen einen Unterschied zwischen der φαντασία καταληπτική und der ἀκατάληπτος und halten jene allein für das Kriterium. Sie soll nämlich eine Vorstellung sein, welche von einem Existirenden bewirkt wird und dieses abbildet, wie es an sich ist; die andere aber entsteht entweder von einem Nichtseienden oder zwar von einem Seienden, aber nicht demgemäss, wie dieses an sich ist (Diog. L. 7, 46.). Dass nun aber eine Vorstellung eine solche καταληπτική sei, kann man daran erkennen, dass sie uns namentlich durch ihre Deutlichkeit Beifall (συγκατάθεσις) abnöthigt. Denn der Beifall und sein Gegentheil ist zwar eine Sache des Willens, während die Vorstellung selbst unwillkürlich ist, aber die begriffliche Vorstellung ist so deutlich und schlagend, dass sie uns fast mit den Haaren zum Beifall herbeizieht (Sext. Emp. 7, 253 sq.). Daher ist es nun Sache der dialektischen Uebung, das Denken so zu disponiren, dass es nur die begrifflichen Vorstellungen für Kriterien der Wahrheit ansieht. (Diese Meinung, dass der *assensus logicus* vom Willen abhänge, ist durch Descartes auch in die neuere Philosophie über-

geführt und spukt noch in der Ansicht, dass die theoretischen Systeme der Philosophen nothwendig durch ihre Willensrichtung bedingt wären.) — Uebrigens scheint diese ganze Frage nach dem Kriterium daraus entstanden zu sein, dass der naive Realismus durch die Angriffe der Skeptiker unsicher wurde und das Gefühl bekam, dass er sich durch Gründe vertheidigen müsse.

Die Kategorien sind die obersten Begriffe, unter welche jedes Ding fällt; es giebt deren vier: *ὑποκείμενα, ποιά, πῶς ἔχοντα, πρός τι πῶς ἔχοντα.* Die erste Kategorie steht an der Stelle der *οὐσία* des Aristoteles, und unter sie fällt die an sich qualitätslose Materie. Die Qualitäten sind die von dem Dinge unabtrennbaren specifischen Differenzen, welche der Materie Art und Gestalt geben. Die dritte Kategorie begreift die dem Dinge zufälligen Merkmale, welche Zeit, Ort, Bewegung, Handlung und Leiden aussagen, aber dem Dinge ohne Bezug auf andere zukommen sollen. Die vierte enthält die dem Dinge zufälligen Relationen zu andern Dingen, durch welche der Begriff selbst aber nicht alterirt werden soll. — In diesen Bestimmungen über die Kategorien zeigt sich die vulgäre Auffassung der Dinge nur in künstlichem Gewande. Das Ding selbst wird unterschieden von seinen Eigenschaften, wie das logische Subject von seinen Prädicaten, und daher bleibt für dasselbe nur der unbestimmte Begriff, die Materie, übrig, diese wird daher das Substrat, die Substanz. Die Eigenschaften, qualitative und quantitative u. s. w., werden den Dingen an sich selbst beigelegt (ohne zu fragen, ob sie nur Relationen zu andern ausdrücken), eben weil sie Merkmale derselben sind, durch welche man sie von andern unterscheidet, und bloss in einigen Merkmalen, die sich gar zu auffällig als bloss zufällige Relationen kundgeben, wird die relative Natur erkannt. Daraus schon kann der Werth ihrer metaphysischen Ansichten im Voraus erkannt werden.

§ 112.

Die **Metaphysik** oder **Physik** der Stoiker ist, wie schon angedeutet, dadurch bedingt, dass sie noch tiefer als Aristoteles in den Empirismus zurücksinken. Mit ihren sonstigen Gegnern, den Epikureern, stehen sie auf einem Standpuncte, welcher eigentlich metaphysische Speculation gar nicht mehr kennt.

Im Verlauf der griechischen Metaphysik macht sich von den Eleaten an ein stufenweises Herabsinken bemerklich. Nachdem diese den Leitstern aller metaphysischen Speculation, den Begriff des absoluten Seins, entdeckt hatten, sahen sie sofort, dass nichts empirisch

Gegebenes für einen wahrhaften Ausdruck des absolut Seienden gelten könne, weil in allen Begriffen der gegebenen Dinge ein Nichtsein mit enthalten ist. Darum verwerfen sie die gegebene Welt als einen trügerischen Schein. Ein in seinen Folgen verderblicher Mangel war es dabei, dass sie nur in dem Werdenden, Veränderlichen dieses Nichtsein entdeckten. Daher konnte Plato, der ihren Begriff des absoluten Seins aufnahm, aber nicht schärfer sah, als sie, zu der Meinung kommen, das absolut Seiende entdeckt zu haben, wenn er nur etwas Unveränderliches, Ewiges, in sich selbst Ruhendes als seiend setzte. Solches meinte er in den allgemeinen Begriffen zu finden, die für ihn den Schein unmittelbar angeschauter Objecte der Erkenntniss annahmen, aber in der That nur aus dem Gegebenen abstrahirt waren. Dass seine ὄντως ὄντα durch und durch relativer Natur waren, sah er nicht. — Hier macht sich schon ein Zurücksinken zum Empirismus hin bemerklich. Denn zwar nicht die gegebenen Dinge selbst waren für Plato das Seiende, wohl aber die einzelnen, von einander losgelösten empirischen Merkmale.

Noch tiefer sinkt Aristoteles in den Empirismus hinab. Er steht auf dem unklaren Standpuncte, wo man wohl noch den Begriff des absolut Seienden und seine Forderungen an das, was als seiend gesetzt werden soll, kennt, wo aber dieser Begriff doch nicht mehr in seiner vollen Strenge wirkt, sondern mit dem gewöhnlichen Begriffe des Wirklichen sich vermischt. Daher ist ihm zwar das erste Seiende dasjenige, was unbewegt bewegt, oder was wirkt, ohne selbst verändert zu werden, aber daneben setzt er auch die Materie, das bloss Möglichseiende, doch schon als Seiendes, ja auch den empirisch gegebenen Einzeldingen nimmt er nicht das ihnen beigelegte Sein, obgleich er sie als aus Materie und Form bestehend denkt. Ganz besonders aber zeigt sich bei ihm darin ein Abfall von dem Begriff des absoluten Seins, dass er das Seiende eben als Wirkendes, also in seiner Relation zu Anderen als seiend zu erfassen glaubt. Er denkt das Seiende daher als an sich selbst wirkend, verursachend.

Bei den Stoikern endlich ist jede Besinnung an die Frage, was als absolut seiend gesetzt werden dürfe, so sehr verschwunden, dass sie eben den Begriff, welchen Plato für das Nichtseiende erklärt, und den er kaum im Reiche seiner Meinungen hatte zulassen wollen, für das absolut Seiende halten. Das Wesen alles Seienden ist ihnen die erste Materie (Diog. L. 7, 150.). Jedes Seiende ist ein Körper. Das wahre Kennzeichen des Seienden ist sein Wirken (Plut. de comm. notit. cp. 30.). Daher ist Alles, was wirkt, ein Körper, nur das nicht

Wirkende ist unkörperlich, d. h. nicht seiend. Und sie gehen dabei sogar so weit, dass sie nicht allein die Seele, d. h. das Denkende für einen Körper erklären, sondern auch alle besonderen geistigen Thätigkeiten und Zustände, Tugend und Schlechtigkeit, Wahrheit und Irrthum. Nur viererlei Begriffe bezeichnen ihnen Unkörperliches: Ort, Zeit, das Leere und das λεκτόν (Plut. adv. Colot. 15, 22.).

Indem daher die Stoiker auf den voreleatischen Standpunct der Metaphysik zurückkehren, kann es nicht Wunder nehmen, dass sie sich in ihrer Physik wieder dem Heraklit anschliessen. Denn ist das Seiende als solches ein Wirkendes und fällt das Wirken nothwendig unter den allgemeinen Begriff des Geschehens und Werdens, so steht man auf dem Standpuncte, wo man lehren muss, dass das, was ist, ein ewiges, ruheloses Werden ist. An speculativem Werthe aber steht die stoische Lehre noch unter der des Heraklit. Denn dieser hatte wenigstens das Bewusstsein, dass das Werdende in sich selbst widersprechend sei; er befand sich also in der aufsteigenden Linie der Speculation, während diese von den Widersprüchen in ihren Begriffen gar kein Bewusstsein mehr haben; sie sind daher wieder auf den Nullpunct der metaphysischen Speculation zurückgesunken. Auf dieses Zurücksinken der späteren Philosophen von dem genauen Begriffe des Seienden, der von dem des Werdenden wohl zu unterscheiden sei, auf einen Standpunct, wo man dieses Beides gemeinsam für seiend hält, macht schon Plutarch aufmerksam (adv. Colot. 16.).

Dieser Mangel eines wahrhaft besonnenen und ernsten Denkens macht sich nun in ihrer ganzen Weltansicht bemerkbar, in welcher sich die unverträglichsten Begriffe friedlich vertragen.

§ 113.

Das wahrhaft und allein Seiende ist ihnen die als wirkend gedachte Materie. Daher zwang sie die Natur ihrer Begriffe in diesem Einen den Unterschied von Leidendem und Thätigem zu setzen. Sie nahmen zwei Anfänge des All an, das Thätige und das Leidende; das Leidende ist das qualitätslose Wesen, die Materie; das Thätige die in ihr wirkende Vernunft (λόγος), der Gott. Dieser, welcher ewig in der ganzen Materie ist, wirkte jedes (Diog. L. 7, 134. Senec. ep. 65.). Aber diese beiden Principien sind nicht etwa zwei Seiende, sondern nur eines. Denn der Gott ist eben die Materie selbst, insofern sie wirkt, da das Seiende an sich sowohl wirkt, als leidet. Er ist das künstlerische Feuer, welches methodisch zur Entstehung der Welt schreitet und alle samenartigen Begriffe (λόγοι σπερματικοί)

in sich enthält, denen gemäss ein jedes Ding nach der Heimarmene wird; oder der Gott ist der durch die ganze Welt hindurch gehende Hauch (*πνεῦμα*), welcher je nach den Umwandlungen der Materie, welche er durchdringt, verschiedene Benennungen empfängt, z. B. Dis, Zeus, Athene u. s. w. Dieser *νοῦς* durchdringt, wie die Seele den Körper, so jeden Theil der Welt, ist also die Seele der Welt; aber nicht ein immaterielles Wesen, sondern ein vernünftiger Körper (Plut. pl. phil. 1, 18, 17; Diog. L. 7, 138; Stob. Ecl. 1, 56; Plut. comm. not. 48, 2.). Diese vernünftige Materie ist nun nicht ein ruhiges Bestehen, sondern ein ewiges Werden. Das Seiende, sagt Chrysipp, ist ein Hauch, welcher sich selbst zu sich selbst hin und von sich selbst weg, oder vorwärts und rückwärts bewegt (Stob. Ecl. 1, 374.). Diese von Heraklit aufgenommene Vorstellung eines Kreislaufes im Werden wird von den Stoikern auf verschiedene Weise näher ausgeführt. Sie sagen: der Gott nimmt gemäss gewissen Zeitperioden die ganze *οὐσία* in sich zurück und erzeugt sie wieder aus sich selbst. Das künstlerische Feuer, das im Anfange bei sich selbst ist, treibt die ganze *οὐσία* durch die Luft zu Wasser und, wie im Fötus der Same eingeschlossen wird, so wird ein solcher auch im Feuchten zurückgelassen, welcher die Materie zu den folgenden Erzeugungen befähigt. (Diog. L. 7, 136. sq.). Oder es wird gesagt, dass das Ganze periodisch in der Weltverbrennung (*ἐκπύρωσις*) feuerartig werde. Dann gehe Zeus, der allein unsterbliche Gott, in die Vorsehung oder Seele zurück, d. h. die ausgebildete Welt, der *κόσμος* ist dann nicht mehr, sondern das Seiende ist dann allein als Weltseele, welche als vernünftig die Vorsehung ist, oder als vernünftiger warmer Lebenshauch vorhanden (Plut. adv. Stoic. 36. de Stoic. rep. 38. Senec. ep. 9.). Deshalb sagen sie auch: Zeus wachse, bis er Alles in sich aufgezehrt habe. Wenn aber also die Welt in das künstlerische Feuer aufgegangen ist, welches der Same der Welt ist (Plut. adv. St. 35.), so verdichtet sich die Mitte desselben zuerst wieder und verlöscht; dann verdichten sich immer weiter die daran stossenden Theile, bis Alles im Uebergange durch die Luft in das Feuchte oder Wasser verwandelt ist. In diesem bleibt der warme vernünftige Hauch als *λόγος σπερματικός*, welcher die wirkende Ursache der weiteren vernünftigen Ausbildung der Welt (*διακόσμησις*) ist. Ein solcher samenartiger Begriff ist aber in jedem besonderen Naturdinge das Bildende und es Auswirkende (Diog. L. 7, 134.). Diese samenartigen Begriffe sind offenbar den in der Materie wirkenden Formen des Aristoteles nachgebildet, jedoch ist dabei der grosse Unterschied zu bemerken,

dass die einzelnen λόγοι der Stoiker in dem allgemeinen Logos enthalten sind, während ein solches Verhältniss zwischen den an die Materie gebundenen Formen und der reinen Form oder Energie, dem ersten Bewegenden des Aristoteles, nicht stattfindet.

Die Welt ist ein kugelförmig begrenztes Ganzes, in welchem es kein Leeres giebt, da Alles zusammengefügt ist. Im Ganzen genommen ist sie vollkommen. Denn die Materie kann nicht die Ursache des Schlechten sein, da sie an sich qualitätslos ist und sie ihre Formen von dem Alles durchdringenden νοῦς hat (Plut. comm. not. 34.). Diese Vollkommenheit der Welt suchten sie ähnlich wie Sokrates durch eine äusserliche Teleologie nachzuweisen, indem sie Alles als ein für die Menschen Nützliches darzustellen sich bemühten. Der höchste Zweck der Welt aber soll die Gemeinschaft der Menschen und Götter sein (Cic. de fin. 3, 20.). Dennoch sahen sie sich durch die Erfahrung gezwungen zu zugeben, dass die Theile der Welt nicht vollkommen seien, und daher suchten sie diese theilweise Unvollkommenheit mit der Vollkommenheit des Ganzen in dem (ersten) Versuche einer Theodicee zu vereinigen. Das Einzelne, sagen sie, könne an sich nicht vollkommen sein, da es eben nur ein Theil des Ganzen sei; wäre nichts Schlechtes in der Welt, so könnte darin auch kein Gutes sein, da ein Gegensatz nicht ohne den andern existiren könne. Das Schlechte gehöre also zur Vollkommenheit des Ganzen, wie die schlechten Spässe in einem Lustspiel zur Zierde des ganzen; daher seien die natürlichen Uebel nur eine unvermeidliche Beifolge des Zweckmässigen und Nützlichen (Plut. adv. Stoic. cp. 13. 14.). — Diese stoischen Gründe sind in den späteren Theodiceen beständig wiederholt.

Die Verschiedenheit der natürlichen Körper beruht darauf, dass der Lebenshauch sie in verschiedenen Graden oder Formen durchdringt und einigt. In den unorganischen Körpern ist er bloss als das Zusammenhaltende (als Kraft der Cohäsion), in den Pflanzen als sich selbst bewegende Natur, in den Thieren als Seele (d. h. Vorstellung und Begehren), im Menschen endlich kommt der Verstand hinzu. Die Seele des Menschen, den reinsten und feinsten Körper (Plut. l. c. 45.), πνεῦμα ἔνθερμον (Mull. frag. ph. 2, 66.), lassen sie aus acht Theilen bestehen: den fünf Sinnen, dem Sprach- und dem Zeugungsvermögen und dem Denken (ἡγεμονικόν, διανοία, λογιστικόν).

In der denkenden Seele, dem ἡγεμονικόν, sehen sie den Einheitspunct der ganzen Seele, von welchem die andern einzelnen Vermögen, als besondere πνεύματα in die betreffenden Körpertheile, an welche sie gebunden sind, ausgehen. Diese denkende Seele ist daher auch

zugleich die wahrnehmende und begehrende (Plut. frg. deperd. 4.), und sie ist daher auch das Ich, wie Chrysipp sagt: Von diesem sagen wir auch das Ich aus, indem wir anzeigen, dass wir selbst in der Selbstoffenbarung der Vernunft sind (Gell. Noct. Att. 2, 2. 89.). Hierin liegt zwar eine bedeutende Vorbereitung für die Vorstellungen der modernen Psychologie, indem sie das Ich zum Einheitspunct der Seele machen, zu welchem hin und von welchem aus alle Seelenthätigkeiten aus- und zurücklaufen; aber dabei bleibt doch noch die alte Vermischung der Begriffe körperliches Leben und Seele, wie sich z. B. in dem Satze zeigt, dass die Mischung der Elemente die Verschiedenheit der Sitten bewirken soll (Senec. de ira. 2, 20.). Ja sie werden durch ihren allgemeinen Grundsatz, dass alles Wirkende ein Körper sei, gezwungen, die Einheit der Seele wieder in eine Vielheit von Körpern, ja lebendigen Wesen, zerfallen zu lassen (Mull. frg. ph. 2, 66. Senec. ep. 113.).

Alle Gemüthszustände, denen eine Wirkung zugeschrieben werden kann: Erkenntnisse, Affecte, Tugenden, Laster etc. sind Körper (Plut. adv. St. 45.). Den gefassten Gedanken von der Einheit der Seele aber suchen sie dadurch festzuhalten, dass sie eine Durchdringung und ein Ineinandersein der Körper behaupten (l. c. 37.). — Diese Durchdringlichkeit der Materie, die als ein speculativer Gedanke erscheinen könnte, ist aber bei ihnen nicht allein höchst unvorsichtig ganz allgemein aufgestellt, sondern auch nur ein Kind der Verlegenheit, die sie sich durch ihren Materialismus selbst bereitet haben. —

§ 114.

Diese Weltanschauung der Stoiker ist, wie ihr Anschluss an Heraklit bedingte, ein materialistischer Pantheismus. Gott und die Welt sind dasselbe Seiende, die Materie. Der Unterschied beruht nur auf einem *quatenus*. Insofern dieses eine Seiende als wirkend betrachtet wird, ist es der Gott, insofern als auf dasselbe gewirkt werden kann, ist es die qualitätslose Materie, und insofern das Thätige auf das Leidende wirklich wirkt, ist es die Welt. *Nempe universa ex materia et ex Deo constant* (Senec. ep. 65.). Das eine Seiende ist daher wirkend und leidend zugleich, beides zusammen ist seine Natur. Es ist somit gar nicht zu fragen, woher ihm das Wirken und Leiden komme, sondern es ist einmal so und nicht anders. Das eine Seiende ist aber ein ewiges Werden, welches aus einer Form in die andere ohne Ursache übergeht. Daher geschieht alles

nach der *εἱμαρμένη*, der ursachlosen Bestimmtheit des ewigen Wechsels. Dennoch aber wird, wie bei Heraklit, auf Veranlassung der beobachteten Vernünftigkeit dessen, was in der Welt ist und geschieht, dieses ewige Werden als ein vernünftiges gedacht. Daher sehen die Stoiker in dem Fatum die unabänderliche, ewige, natürliche Ordnung des Ganzen, nach welcher Eins aus dem Andern folgt, das Gesetz oder die Vernunft, nach welcher Alles geschieht, oder den Willen des Zeus, nach welchem auch das Geringste sich nicht anders verhalten kann (Diog. L. 7, 149. Gell. Noct. Att. 6, 2. 3. Plut. comm. notit. 34.).

Eine Folge dieses Pantheismus ist es nun auch, dass sie die Seele als einen Theil des Gottes oder des Einen *πνεῦμα* ansehen, wie Seneca sagt: *ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa* (Ep. 66) oder: *sacer intra nos sedet spiritus* (Ep. 41.) *Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt* (ep. 73.). Hieraus würde consequent sich ergeben, dass alle Seelenthätigkeiten, insbesondere die Willensregungen, ein göttliches Thun sind und daher sie selbst sammt ihren Wirkungen durch die allgemeine Vernunft oder den Willen des Zeus determinirt sind. Da jedoch in der empirischen Beobachtung des geistigen Geschehens im Menschen das Wollen ein neuer Anfangspunct von Ereignissen zu sein scheint, so suchen die Stoiker trotz ihres Fatums, als Vorläufer mancher neueren Ansichten, die s. g. Freiheit des menschlichen Willens in ihre Weltanschauung aufzunehmen und mit dem Fatum zu vereinigen. Chrysipp scheint sich dazu einer Eintheilung der Ursachen in vollkommene oder vornehmliche und in helfende oder nächste (eigentliche und bloss veranlassende) bedient zu haben (Cicer. de Fato, 18.). Die veranlassenden Ursachen sind freilich nicht in unserer Gewalt, aber daraus soll nicht folgen, dass es auch unsere Begehrungen nicht sind. Denn wenn auch die Zustimmung *(assensus)* nicht geschehen kann, ohne von einer nicht in unserer Gewalt stehenden Vorstellung in Bewegung gesetzt zu sein, so ist diese Vorstellung doch nur die Veranlassung, dass wir zum *assensus* oder *dissensus* erregt werden. Was wir von beiden thun, ist nicht durch die Vorstellung bestimmt, sondern hängt von unserm eigenen Willen ab, der auf die gegebene Veranlassung nach seiner eigenen Natur und Beschaffenheit wirkt. Hiermit ist jedoch noch nicht eine eigentlich indeterministische Willensfreiheit behauptet. Denn die Frage, ob denn die Natur unseres Wollens auch wieder in unserem Willen stehe, wird noch nicht aufgeworfen, geschweige denn bejaht. Vielmehr behaupten sie mit einem ihnen oft nachgesprochenen Gleichnisse, dass, wie die Wagschale

nothwendig durch das Gewicht herabgedrückt werde, so auch der Geist dem Evidenten nachgeben müsse (Cic. Acad. 2, 12.). —

Aus dem Ganzen dieser metaphysischen Ansicht geht hervor, dass der wahre Antrieb der eigentlichen Speculation, die in den Begriffen des Gegebenen vorhandenen Widersprüche zu vermeiden, für die Stoiker nicht mehr vorhanden ist, und dass sie selbstgemachte Widersprüche jenen hinzufügen. Unbedenklich setzen sie ein Seiendes, das ursprünglich ein Werden ist. Dieses ewige Werden setzen sie absolut, d. h. ohne Ursache, aber dennoch bedienen sie sich innerhalb desselben der Begriffe der Ursache und Wirkung, des Thätigen und Leidenden. Das Thätige und Leidende aber sind nicht zwei Seiende, sondern ein und dasselbe. Die ausgedehnte Materie ist als solche denkend, und das Denkende wirkt als solches nach Art der Materie. Alles Geschehen ohne Ausnahme ist unabänderlich in einem durchgängigen Zusammenhange des Ganzen vorherbestimmt, aber dennoch ist der Wille des Menschen ein neuer Anfangspunct des Geschehens. Zu Zeiten ist der Gott, die als thätig gedachte Materie, allein seiend, ohne leidensfähige Materie, dann aber ist wieder ein Theil des Ganzen nicht Gott, sondern Welt, während ein anderer Theil göttlich bleibt, nämlich der im Feuchten wirkende λόγος σπερματικός. Ausserdem aber setzen die Stoiker die platonisch aristotelische Uebersetzung der logischen Unterschiede in reale bis zum offenbar Absurden fort. So ist ihnen z. B. zwar nicht das Weise sein, wohl aber die Weisheit ein Körper, weil jenes von dieser als Wirkung abhängt (Senec. ep. 117.). — Für eine wahrhafte Weiterbildung metaphysischer Erkenntniss ist also diese stoische Metaphysik werthlos und nur insofern beachtenswerth, als sie ein Anfang und Vorbild späterer pantheistischer Systeme ist. —

§ 115.

Die stoische Ethik ist in ihrer Grundtendenz von der cynischen abhängig. Die Cyniker hatten sich dem damaligen civilisirten Leben entgegengestemmt, welches immer neue Begierden und Bedürfnisse und damit auch immer neue Mittel zu deren Befriedigung hervorrief, ohne doch wahre Befriedigung oder Glückseligkeit zu finden, vielmehr in allerlei Genüssen die Kraft des Willens schwächte und den Menschen zum Sclaven seiner Begierden und der immer mehr sinkenden allgemeinen Sitte machte. In ihrer zwar an sich richtigen, aber einseitigen und von allem ästhetischen Sinne entblössten Reaction gegen das Culturleben waren sie auf das s. g. natürliche Leben zu-

rückgegangen, d. h. sie wollten die Bedürfnisse und deren Befriedigung nur auf das von Natur Nothwendige (τὰ πρῶτα τῆς φύσεως) beschränken (Senec. ep. 4.). In der Kraft des Willens, die mit der Beschränkung auf die nothwendigsten Lebensbedürfnisse verbundenen Entbehrungen zu ertragen und der eignen Begierde zu widerstehen, sehen sie daher das eigentliche Wesen der Tugend, d. h. das absolut Löbliche. Die Selbstbefriedigung aber, welcher dieser Kampf gegen die allgemeine Sitte und gegen ihre eignen Begierden ihnen brachte, bestand in dem Bewusstsein der innern Freiheit von der Knechtschaft unter den Begierden und Leidenschaften.

Dieser eigentliche Sinn des Princips des naturgemässen Lebens ist zwar von den Stoikern in ihrer systematischen Ausführung der Ethik einigermassen durch andere Deutungen verhüllt (wie es leicht zu geschehen pflegt), bildet aber dennoch den eigentlichen Grundzug ihrer Ethik. Sie streichen Lust und Schmerz aus dem Register der Güter und Uebel, wie es der thun muss, welcher sich dem weichlichen und genusssüchtigen Leben einer verdorbenen Cultur entgegenstellen will, und verachten beides auf gleiche Weise; daher ihre ἀπάθεια (Senec. ep. 9.). Ihre Tugend ist wesentlich die Stärke des Wollens, welche sich im Kampfe gegen die Affecte und Begierden zeigt, daher ihr Selbstgefühl der eignen Kraft und der dadurch erlangten Freiheit (l. c. 37.) und Herrschaft oder ihr Tugendstolz. (Hier liegt beiläufig die Quelle der landläufigen Meinung, als ob die Tugend wesentlich im Kampfe bestehe und nothwendig mit Stolz verbunden sein müsse.) Mit diesem Kampfe gegen die in ihrer Verfeinerung verderbte Sitte verbindet sich endlich leicht eine Verachtung des Schönen und Anständigen, die bei den Stoikern allerdings nicht zu dem früheren cynischen Leben führte, aber dennoch in den Meinungen der ältesten Stoiker sich bemerklich macht. Das Widerliche, Abscheuliche und Hässliche roher Sitten und Handlungen und das Schöne, Anmuthige und Milde der feineren Sitte wird als etwas durchaus Gleichgültiges angesehen. Daher entstehen solche Meinungen, wie die, dass das Essen amputirter menschlicher Glieder, Blutschande, schimpflicher Erwerb, der nicht gerade widerrechtlich ist u. dgl. nicht zu dem absolut Verwerflichen gehöre (Sext. Emp. hyp. pyrrh. 3, 201. 205. 246. 247.). Jedoch haben sich diese schlechten Reste des Cynismus bei den späteren Stoikern mehr verloren. —

Die Gegenstände, welche die systematische Ausführung der Ethik bei den Stoikern umfasste, sind: der Trieb (ὅρμη), das Gute und Schlechte, die Passionen, die Tugend, das höchste Gut (τέλος), der

erste Werth (*ἀξία*), die Handlungen und die s. g. Pflichten (*καθήκοντα, officia*); und endlich die antreibenden oder abmahnenden Beweggründe (Diog. L. 7, 84.). In dieser Anordnung ist freilich wenig logische Systematik zu finden, sie zeigt aber den Anfang derselben in der Sammlung der in der Ethik vorkommenden Begriffe unter gewisse Rubriken (*τόποι, loci*).

Da die stoische, wie die griechische Ethik überhaupt, eine Anweisung zum seligen Leben, d. h. zur Eudämonie oder zur *εὔροια τοῦ βιοῦ* (Sext. Emp. H. P. 3, 172.) sein soll, so muss zunächst nach dem höchsten Gute oder *finis bonorum* gefragt werden. Die Berichte aber über das s. g. Moralprincip der Stoiker weichen etwas von einander ab. Nach Stobäus Ecl. 2, p. 132 soll Zeno gesagt haben: übereinstimmend leben; Kleanthes: übereinstimmend mit der Natur leben; Chrysippus: leben in Gemässheit der Erfahrung dessen, was sich von Natur ereignet. Nach Diog. L. 7, 87 aber soll schon Zeno den Ausdruck: übereinstimmend mit der Natur leben, gebraucht haben. Kleanthes soll geboten haben: nur nach der allgemeinen Natur zu leben, Chrysippus dagegen: sowohl nach der allgemeinen, als auch nach der besonderen menschlichen Natur zu leben (cf. Senec. ep. 41.). Nach dem Berichte bei Stobaeus liegt auch dem Ausspruche des Zeno: übereinstimmend leben, ein anderer Gedanke als des naturgemässen Lebens zunächst zum Grunde. Denn er soll sein Princip damit begründet haben, dass die mit sich selbst in Streit lebenden Wesen unglückselig wären. Die Eudämonie besteht demnach in der Einstimmigkeit mit sich selbst oder in der Consequenz des Handelns. So sagt auch Seneca: *summum bonum esse, animi concordiam. Virtutes enim ibi esse debebunt, ubi consensus atque unitas erit; dissident vitia* (de vit. beat. cp. 8.). Daher wird auch sonst der stoische Satz berichtet, dass an der Consequenz (*διομαλισμός*) der Handlungen derjenige erkannt werde, der die Kunst des Lebens besitze (Sext. Emp. H. P. 3, 25.). Diese Bemerkung des Zeno, in welcher sich ein Anklang an die Idee der innern Freiheit findet, lässt sich aber auch aus der ursprünglich zum Grunde liegenden cynischen Anschauung herleiten. Denn die Freiheit von der Herrschaft der vielfältigen und mit einander streitenden Begierden kann sich nur in einem mit sich selbst übereinstimmenden Leben zeigen. Ebenso aber hängt sie mit dem Princip des naturgemässen Lebens zusammen; denn wer mit sich selbst übereinstimmend leben will, scheint eben seiner eignen Natur gemäss leben zu müssen. Mit der eignen Natur aber kann nur derjenige in Uebereinstimmung leben, der mit der allgemeinen Natur

übereinstimmt; denn jene wird von dieser, nach der stoischen Metaphysik, durchgängig bestimmt. Daher ergiebt sich der Satz des Kleanthes: nach der allgemeinen Natur zu leben, welcher vom Chrysippus nur durch die Warnung ergänzt wird, über der allgemeinen nicht die besondere menschliche Natur zu vergessen. — In diesen Bestimmungen scheint nun der ursprüngliche Gegensatz zwischen Natur und Cultur verschwunden zu sein und der zwischen dem eignen Wollen und der unabänderlichen Regel, welche in der Natur liegt, hervorzutreten. Indessen ist jener erste Gegensatz durch diesen letzteren nur auf seinen allgemeinen Ausdruck gebracht. Denn die Cultur scheint eben ein naturwidriges Erzeugniss des eignen menschlichen Willens zu sein; die Natur aber giebt nur richtige Antriebe (Diog. L. 7, 89.). Diese Wendung des Gedankens stimmt auch mit der metaphysischen Weltansicht der Stoiker zusammen. Denn wird die ganze Welt von einer sie durchdringenden Vernunft wie von einem allgemeinen Gesetze beherrscht und ist dies eben die Natur der Welt, so hat nur derjenige Aussicht glückselig zu leben, welcher mit dieser allgemeinen Weltvernunft oder Natur sein eignes Wollen in Einklang setzt und nicht dem durch seine Unabänderlichkeit allmächtigen Naturlaufe widerstreitet. So ist zwar ein scheinbarer Zusammenhang zwischen der metaphysischen Weltanschauung und dem Principe der Ethik erreicht, aber der eigentliche ethische Gegensatz, welchem die ganze Ansicht ihren Ursprung verdankt, ist wenigstens verhüllt, wenn auch nicht verschwunden, da er dennoch die eigentliche Triebfeder der stoischen Ethik bleibt. Denn aus der blossen Formel: der Natur gemäss zu leben, lässt sich die stoische Ethik in ihrer Eigenthümlichkeit gar nicht ableiten. Sie verlangt ja eben Verachtung und Aufopferung dessen, was der sinnlichen Natur, die doch auch Natur ist, lustbringend erscheint, und Uebernahme und Ertragung dessen, was ihr am meisten zuwider ist.

§ 116.

Nach der Aufstellung dieses Principes des naturgemässen Lebens kam es nun darauf an, näher zu bestimmen, was denn die Natur sei, der gemäss man leben müsse. Und hierbei zeigt sich nun sofort die Wirkung der ursprünglichen Ansicht. Zur Natur gehört nur das, was zur blossen Selbsterhaltung nothwendig ist, oder die *πρῶτα κατὰ φύσιν*, die ersten natürlichen Güter, wie Gesundheit, Wahrnehmung u. dgl. (Stob. Ecl. 2, 142.), nicht aber die Lust; denn diese kommt nur nebenbei hinzu, wenn die Natur das zu ihrer Erhaltung

Erforderliche erlangt hat (Diog. L. 7, 86.). Sollte nun das Streben nach diesen zum Leben nothwendigen Gütern als ein natürliches gefasst werden, so musste man der Natur einen Trieb nach der Selbsterhaltung beilegen. Daher lässt Gellius einen Stoiker sagen: die Natur des All, welche uns erzeugt hat, hat uns gleich im Anfange unseres Entstehens mit Selbstliebe begabt, so dass uns nichts lieber ist, als wir uns selbst (Noct. Att. 12, 5. 7.). Die Selbsterhaltung des lebendigen Wesens ist also sein erster Trieb (Diog. L. 7, 85. cf. Plut. de St. rep. cp. 12.). Dieser Trieb äussert sich im Anfange dadurch, dass der Mensch an dem für seinen Körper Nützlichen Lust empfindet, vom Schädlichen aber sich abwendet. Bei reiferem Alter aber entsteht aus ihren Keimen die Vernunft (da sie das Eigenthümliche der menschlichen Natur ist, Diog. L. 7, 86.) und eine feinere Ueberlegung dessen, was wahrhaft nützlich ist, und damit eine Auswahl des Vortheilhaften *(commoda)*. Dabei leuchtet denn vor allem Anderen die Würde des Geziemenden und Ehrenvollen *(decorum et honestum)* hervor, dem die Schätzung der äusseren Güter und Uebel weichen muss. Das *honestum* ist das *simpliciter bonum*, das an sich Gute (d. h. Nützliche), das Schimpfliche das alleinige Uebel (Gell. l. c.). Also findet die Vernunft bei ihrer reiferen Ausbildung, dass das zur Selbsterhaltung wahrhaft Nützliche allein das an sich Löbliche ist. Daher heisst es bei Cicero: *nihil utile, quod non idem honestum, nihil honestum, quod non idem utile sit* (de off. 3, 11. 7, 34. Senec. ep. 120.). Das richtige Leben nach der Vernunft ist also das Leben nach der Natur; die Vernunft ist die Bildnerin des Triebes (Diog. L. 7, 86.).

Man sieht hier deutlich, wie auch bei den Stoikern eudämonistische Ansichten mit echt ethischen in der alten unklaren Verwirrung bleiben. Mit dem aus ihrem Principe des naturgemässen Lebens abgeleiteten Triebe der Selbsterhaltung leiteten sie ihre Ethik eigentlich vollständig in den Eudämonismus hinein (Senec. ep. 21. 23.). Denn nun ist die Grundfrage die der Selbstliebe: was ist das mir Nützliche? Und diese Frage muss die Grundfrage sein und bleiben; denn meine von der allgemeinen Natur bestimmte Natur hat eben die Beschaffenheit, dass ich mir das Liebste bin. Nun erkennt zwar die reife Vernunft, dass das mir Nützliche allein das an sich Löbliche ist, aber ich wähle dieses meiner Natur zu Folge nur, weil es mir das Nützlichste ist. Allerdings aber tritt dennoch eine aus dem absoluten Urtheile über das in Gesinnungen und Handlungen an sich Löbliche und Verwerfliche stammende Unterscheidung des

Nützlichen und des sittlich Guten auf. Denn dass etwas *honestum* sei, wird nicht aus seinem Nutzen erkannt, sondern etwas muss erst als *honestum* erkannt sein, um als nützlich für die Selbsterhaltung angesehen zu werden. Nur das Schöne ist gut, das Schöne aber ist das vollkommen Symmetrische (σύμμετρον ibid. 100. sq.). Daher sagen sie auch, das Gute sei nicht etwa der Besitz und Genuss der Lebensgüter, sondern das Vernünftigsein bestehe in der Auswahl dessen, was der Natur gemäss ist (Plut. adv. St. cp. 27.); z. B. ein reines Kleid ist nicht an sich ein Gut, sondern die Auswahl desselben (Senec. ep. 92.). Wie nur das Schöne gut ist, so ist auch nur das Hässliche das alleinige Uebel (ibid. ep. 85.). Hieraus folgt, dass nur derjenige tugendhaft, z. B. gerecht ist, dem in dieser Tugend der Gerechtigkeit nichts anderes als sie selbst allein gefällt (ibid. 94.).

Dass aber die Stoiker das an sich Löbliche, *καλόν*, *honestum*, allein für das Gute und das Schimpfliche oder *turpe* allein für das Uebel erklärten, stammte nicht aus ihrem angeblichen Principe der Naturgemässheit, wie sie es fassten, sondern aus dem alten cynischen Princip, dass man ausser den nothwendigsten Lebensbedürfnissen alle Güter verachten und alle Uebel ertragen müsse, um innerlich frei zu sein.

Ist aber das an sich Löbliche das allein Gute, so folgt nun weiter, dass, was die Menschen sonst noch als Gutes erstreben und als Uebel meiden, hinsichtlich des höchsten Gutes oder der Eudämonie werthlos, also gleichgültig ist. Daraus ergab sich die Lehre von den *adiaphoris*, zu deren Ausbildung sie durch ihren Gegensatz gegen die gewöhnliche Werthschätzung der Güter getrieben wurden. Alle Adiaphora liegen zwischen dem Guten und Uebel in der gleichgültigen Mitte, weil von ihnen sowohl ein schlechter als ein guter Gebrauch gemacht werden kann, und tragen an sich nichts zur Eudämonie bei (Sext. Emp. adv. Math. 11, 61. 73.). Jedoch bringen die Stoiker auch bei ihnen eine untergeordnete Werthschätzung an und theilen sie in *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα*, zwischen denen dann wieder das reine *ἀδιάφορον* liegen soll. Nach dem Berichte des Diogenes scheinen sie die gewöhnlichen s. g. Güter des Lebens, wie Leben, Gesundheit, Schönheit, Kraft, Reichthum, Ruhm zu dem vorzüglichen Gleichgültigen und ihre Gegentheile zu dem verwerflichen gerechnet zu haben, aber nicht zu den wahrhaften Gütern. Das seien nicht wirkliche Güter, sagen sie; denn wie dem Warmen das Wärmen und nicht das Erkälten eigenthümlich sei, so dem Guten das Nützen und nicht das Schaden; Reichthum und Gesundheit an

sich nützen eben so wenig, als sie schaden (D. L. 7, 102.). Zu dem rein Gleichgültigen rechnen die meisten Stoiker Lust und Schmerz. Kleanthes dagegen, in dem der Geist der Cyniker noch frischer war, hält die Lust für etwas Naturwidriges, also für ein Uebel, während die späteren, wie Panaetius einige Lüste für naturgemäss erklären. In etwas anderem Sinne erklären sie das für ein *adiaphorum*, was weder Begehren noch Vermeiden (ὁρμή, ἀφορμή) erregt, z. B. ob man eine gerade oder ungerade Zahl Haare auf dem Kopfe hat (Diog. L. 7, 104.).

Waren nun die Adiaphora ausgeschieden, so musste die Hauptfrage der Ethik beantwortet werden: was ist das sittlich Gute (καλόν, *honestum*)? Sie antworten: die Tugend und das der Tugend Theilhaftige (Stob. Ecl. 2, p. 202.). Die Tugend aber ist eine Disposition (διάθεσις), nicht eine positive Qualität (ἕξις) der Seele, und zwar eine solche, die mit sich selbst in Bezug auf das ganze Leben übereinstimmt. In dieser Definition schlägt also der Gesichtspunct durch, dass die innere Consequenz, die Uebereinstimmung mit sich selbst das eigentlich Löbliche ist. Eine ἕξις aber wollen sie die Tugend deshalb nicht nennen, wie Aristoteles gethan hatte, weil sie meinen, eine solche könne erhöht oder erniedrigt werden, stärker oder schwächer sein; die Tugend aber nehme, wie die Geradheit eines Stabes kein Mehr noch Minder an (was allerdings hinsichtlich des Ideals der Tugend richtig ist, aber falsch in Bezug auf die wirkliche Tugend). Ethisch wichtiger ist dagegen die Bestimmung, dass sie nach Cicero erklären: *nec virtutis usum modo, ut superiores, sed ipsum habitum per se esse praeclarum.* Sie sehen also das absolut Löbliche schon in der Disposition der Seele, in der Gesinnung, und loben die Tugend nicht bloss wegen ihrer Werke, wie Aristoteles es wenigstens vorwiegend noch gethan hatte. — Uebrigens leiten sie die Kraft der Tugend aus dem Physischen, speciell aus der Stärke des in dem Menschen vorhandenen Feuers ab (Plut. de St. rep. cp. 7.).

§ 117.

In der Tugendlehre schliessen sie sich der platonischen Eintheilung in die vier Cardinaltugenden äusserlich an. Diese sind Wissenschaften oder Künste und zwar die φρόνησις als Wissenschaft von dem, was man thun oder lassen muss, oder vom Guten und Schlechten und dem Gleichgültigen, daher umfasst sie alle Tugenden. Die Besonnenheit ist die Wissenschaft von dem, was erstrebt oder gemieden werden muss; die Gerechtigkeit die Wissenschaft dessen,

was jedem nach seiner Würdigkeit zuzutheilen ist, und endlich die Tapferkeit die, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist (Plut. de virt. mor. cp. 2.). — Man erkennt in diesen Bestimmungen die Einflüsse des Sokrates, Plato und Aristoteles, aber auch, wie sehr diese Bestimmungen an Gehalt und Tiefe den platonischen nachstehen. In der Ansicht aber, dass die Tugenden Wissenschaften seien, fallen sie auf den Standpunct des Sokrates zurück. Dies hat bei ihnen den psychologischen Grund, dass sie meinen, der Wille müsse dem evident Erkannten zustimmen. Daher ist ihnen das eigentlich Active in der Tugend die Einsicht (*φρόνησις*), der Wille das passiv Bestimmte. Danach erklärt Cicero: *ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest* (Tusc. 4, 15. Senec. ep. 66.); und aus demselben Grunde wird unter den drei Lebensweisen, der theoretischen, praktischen und logischen, die letzte für die vorzüglichste erklärt, weil sie die Fähigkeit ist, sich theoretisch und praktisch zu verhalten (Diog. L. 7, 130.). — Sind hiernach alle Tugenden Wissenschaften oder Erkenntnisse (*θεωρήματα*), so laufen sie natürlich in die *φρόνησις* zusammen und sind folglich untrennbar. Wer eine hat, hat sie alle. Denn jede Tugend schaut, was zu den andern gehört (Stob. Ecl. 2, 108), — ein Satz, der bekanntlich auch nur eine halbe Wahrheit enthält, indem er in Bezug auf das Ideal richtig, auf die Wirklichkeit aber falsch ist. —

Auf dem Standpuncte, wo man die Werthschätzung des sittlich Guten und des Nützlichen von einander sondert, wie die Stoiker dies allerdings thun, ergiebt sich die Consequenz, dass es zwischen dem Guten und Schlechten kein Mittleres oder keinen Uebergang giebt; denn ein einfaches, elementares Willensverhältniss ist entweder absolut löblich oder absolut verwerflich. Weil nun aber die Stoiker die Tugend als das absolut Gute setzen, so lassen sie sich zu dem falschen Satze verleiten, dass es zwischen Tugend und Schlechtigkeit kein Mittleres gäbe (Diog. L. 7, 127.). Der Fortschritt (*προκοπή*) vom Bösen zum Guten soll noch keine Tugend sein. Wie die in's Wasser Eingetauchten eben so wenig athmen können, wenn sie dicht unter der Oberfläche sind, als wenn sie sich noch auf dem Grunde befinden, so ist der, welcher schon zum Eintritt in die Tugend weit vorgeschritten ist, noch eben so im Elende, als wer noch gar keinen Fortschritt gemacht hat. Wer hundert Stadien und wer nur ein Stadium von Canobus entfernt ist, ist gleicher Weise nicht in Canobus (Diog. L. 7, 120.). Deshalb soll es auch in Wirklichkeit nur gute oder schlechte Menschen geben. — Was also von der Beurtheilung

der abstracten, elementaren Willensverhältnisse gilt, wird unvorsichtiger Weise auf die Beurtheilung des ganzen Charakters einer wirklichen Person übertragen, weil die Stoiker noch nicht zwischen der psychologischen und der rein ethischen Auffassung des absolut Löblichen zu unterscheiden wissen. Sie fassen das *honestum* sofort unter der psychologischen Form der Tugend, also als ein wirkliches Geschehen, als eine Realität, nicht aber wie man bei der Grundlegung der Ethik thun muss, als Idee, d. h. als Musterbild. Insoweit die gewöhnliche moderne Ethik ihnen hierin nachfolgt, erhält sie die Form einer Erzählung von dem, was sich in der Seele des Tugendhaften ereignet, wie sich eine Tugend psychologisch aus der andern erzeugt u. dgl. mehr. — Darüber, ob die Tugend verlierbar sei oder nicht, streiten sich die Stoiker ebenso hin und her (Diog. L. 7, 127.), wie später die christlichen Moralisten über die Verlierbarkeit der Wiedergeburt. Dagegen sind sie natürlich darin gegen Aristoteles einig, dass die Tugend allein zur Glückseligkeit genügend ist, wie dies ja aus ihrer Grundanschauung folgt (Plut. adv. St. cp. 5.). Der Weise empfindet den Schmerz wohl, aber er verachtet ihn; denn er ist stärker als derselbe. Der Schmerz ist für ihn nur scheinbar etwas Schlechtes.

In der Consequenz des bei den Stoikern hervortretenden absoluten ethischen Urtheiles lag es ferner, dass alles absolut Löbliche an Werth einander gleich ist; daher sind auch alle Tugenden einander gleich. Dennoch aber machen sie, wie zwischen den Gütern, so auch zwischen den Tugenden einen Rangunterschied. Die vollkommenen Tugenden sind die vier Cardinaltugenden; diese sind wirkliche Erkenntnisse. Ausser diesen aber giebt es noch einige Vermögen, welche bei der Ausübung (ἄσκησις) nebenbei erworben werden, wie Gesundheit, Stärke und Schönheit der Seele (Stob. Ecl. 2, p. 108.). — Der Stoiker Hekato nennt jene Tugenden die theoretischen oder wissenschaftlichen, diese die untheoretischen, weil sie nicht auf einem billigenden Urtheile beruhen, sondern ein Nebenerfolg sind, der auch bei Schlechten eintreten kann (Diog. L. 7, 90.). Diese Eintheilung aber hat ihren Grund darin, dass die Stoiker die Vollkommenheit jedes Dinges seine Tugend nennen (ibid.). Diese zweite Art ist überhaupt keine ethische Tugend, sondern gehört der anderweitigen ästhetischen Beurtheilung an und hätte deshalb nicht innerhalb der Ethik aufgeführt werden dürfen. Dass sie aber mit aufgeführt wird, kommt daher, dass man das Ethische und das übrige Aesthetische noch nicht reinlich zu sondern weiss, und ist ein unwillkürliches Zeugniss dafür, dass beides demselben allgemeinen Gebiete angehört.

§ 118.

Die richtige Erkenntniss, dass die tugendhafte Gesinnung an sich selbst schon, auch abgesehen von ihren Werken, etwas absolut Löbliches sei, führte die Stoiker zu einer genauern Unterscheidung zwischen der Gesinnung und der einzelnen Handlung und damit zu einer für die formale Gestaltung der Ethik wichtigen Fortbildung derselben, nämlich zum Anfange der Lehre von den Pflichten. Die Handlungen (*ἐνεργήματα*) sind entweder *καϑήκοντα*, oder *ἁμαρτήματα*, oder aber keins von beiden, also *ἀδιάφορα*. Die *καϑήκοντα* sind diejenigen Handlungen, welche den natürlichen Einrichtungen angemessen sind und als solche nicht von der Begierde, sondern von der Vernunft gewählt werden (Diog. L. 7, 107. sq.), also diejenigen, welche der allgemeinen Vernunft oder Natur gemäss sind; und insofern als diese allgemeine Vernunft das Gesetz des Lebens ist, kann man die aus ihr folgenden Handlungen Pflichten nennen. Das *κατόρϑωμα* ist ein Gebot des Gesetzes (Plut. Stoic. rep. 11.). — Es tritt hier also eine neue Art der Beurtheilung ein. Die frühere Ethik und auch die Tugendlehre der Stoiker beurtheilt das Verhalten des Menschen nach seiner Zweckmässigkeit in Bezug auf das zu erstrebende höchste Gut. Hier aber werden die Handlungen nach ihrer Einstimmigkeit oder ihrem Widerstreit mit einer für sie angenommenen Regel beurtheilt. Entweder folgt die Handlung der Regel oder dem Gesetze nach (*καϑῆκον*), oder sie weicht davon ab (*ἁμάρτημα*).

Die Pflichten werden in vollkommene und unvollkommene eingetheilt. Als vollkommene Pflichten (*κατορϑώματα*) werden tugendgemässe Handlungen aufgeführt, wie sittliche Einsicht haben, gerecht handeln; als mittlere (*μέσα*) aber: heirathen, sich unterreden u. dgl.; jene sind immer, diese nicht immer Pflicht (Stob. Ecl. 2, 158. Diog. L. 7, 109.). Der Unterscheidungsgrund liegt also darin, ob in dem Begriffe einer Handlung schon ein löbliches Willensverhältniss ausgedrückt ist, oder nicht. Aus ihrem Satze, dass das absolut Löbliche des Handelns in der Gesinnung liege, kann man folgern, dass der später von Kant hervorgehobene Unterschied zwischen Legalität und Moralität daraus abgeleitet werden könne, allein er findet sich nicht ausgesprochen. Bei Seneca findet sich allerdings der Unterschied zwischen der Beobachtung der geltenden Rechtsgesetze und der sämmtlichen Tugendpflichten oder zwischen der *regula juris* und *officiorum* (de ira 2, 27.), allein diese Unterscheidung reicht nicht an jene Kant's hinan. —

Die von Plato und Aristoteles begonnene Behandlung der Passionen wurde von den Stoikern um so mehr in einem eignen *locus* logisch und psychologisch weiter ausgebildet, als ihnen die Tugend ursprünglich in der Stärke des Willens besteht, mit welcher die Passionen überwunden werden. Sie definiren dieselben als heftige Begierden oder genauer als unvernünftige und widernatürliche Bewegungen der Seele, die aus einer Meinung über gegenwärtige oder zukünftige scheinbare Güter oder Uebel entstehen, und sammeln sie unter vier Hauptarten: Trauer, Furcht, Verlangen, Freude (Diog. L. 7, 110 sp. Cic. Tusc. 4, 5.). Ihr psychologisches Ungeschick, mit welchem sie die Passionen selbst als Meinungen oder Urtheile ansehen (Diog. L. 8, 711.), verbunden mit der Meinung, dass die Zustimmung zu den Urtheilen in unserm Willen liege, hat die Folge, dass sie die Passionen nicht einem besondern niedern Seelentheile, sondern dem *λογιστικόν* beilegen und damit einen Schritt weiter zur Auffassung der Seele als einer Einheit thun. Freilich bereichern sie damit auch fälschlicher Weise die Ethik mit einem Capitel aus der Psychologie. —

Den Abschluss der Ethik machen die Stoiker mit der Schilderung des Weisen oder mit dem Ideal des vollkommen tugendhaften Mannes, welches freilich zuweilen zur Karrikatur und durch Anhäufung aller möglichen löblichen Eigenschaften zu einer Unmöglichkeit in sich selbst wird und eben deswegen auch nicht zum Vorbilde dienen kann.

Der Weise verrichtet alle Handlungen nach allen Tugenden, daher ist jede derselben vollkommen. Auch bei Trinkgelagen und bei Ausübung geschlechtlicher Functionen handelt er *διαλεκτικῶς* und *κατὰ νοῦν ἔχων* (Mullach, frg. ph. 2, 66.). Er ist sich also stets seiner Tugend bewusst und die Reflexion verlässt ihn niemals. Er ist allein frei, reich, trefflich; der wahre Liebhaber der Kunst und Wissenschaft, der allein wahre Reitkünstler, Jäger, Dichter, Redner, Dialektiker und Kritiker. Er ist der wahre Priester, gottähnlich und hat gleichsam in sich den Gott (Senec. ep. 41. 48.). Zeus übertrifft den Dion nicht an Tugend, und da beide Weise sind, nützt Dion dem Zeus eben so viel, als dieser jenem (Stob. Ecl. 2, 116. 120. Diog. L. 7, 119. Plut. adv. St. 33.). Der Weise übertrifft sogar den Gott; denn dieser ist von Natur, der Weise aber durch sich selbst weise (Senec. ep. 53. cf. 73.). — Nachdem sie so den Satz aufgestellt haben: wer alles Gute und nur Gutes hat und thut, ist der Weise, drehen sie ihn auch um, wie dies später auch bei einzelnen christlichen

Sekten vorkommt, und sagen: Was also auch der Weise thun mag, das ist gut, auch wenn es schimpflich und unzüchtig erscheint. „Den Weisen gehört Alles, denn das Gesetz hat ihnen vollkommene Freiheit gegeben“ (Diog. L. 7, 125.). Endlich aber darf sich der Weise auch selbst tödten, trotzdem dass das ganze Fundament ihrer systematischen Ethik die Selbsterhaltung ist. Er darf es nämlich, wenn es eine Pflicht zu erfüllen gilt, oder in der äussersten Noth, nämlich um der Freiheit willen (Senec. ep. 70.). Hiermit widersprechen sie freilich ihren Lehren von der Tugend, deren Lob in der innern Gesinnung beruht und von der ἀπάθεια, die auch in der äussersten Noth die innere Freiheit und Glückseligkeit zu bewahren weiss; aber nicht der ursprünglichen Triebfeder ihrer Ethik, dem stolzen Selbstgefühl der äusseren Freiheit und Unabhängigkeit, dem es allerdings unerträglich ist, nicht auch im äusseren Leben seinen Willen durchsetzen zu können.

Uebrigens aber behaupten sie nicht, dass ein solcher Weiser jemals in der Wirklichkeit vorhanden sei. Sokrates, Antisthenes und Diogenes sollen dem Ideale nur am nächsten gekommen sein (Diog. L. 7, 91.). Daraus folgt, dass es in der That keinen Glückseligen giebt; vielmehr sind Alle im Elende. —

Auch hinsichtlich des gemeinsamen menschlichen Lebens versuchen sie nach dem Vorgange der Cyniker ein Ideal aufzustellen, welches wenigstens das Verdienst hat, die erste Ahnung der Idee einer Gesellschaft zu sein, welche von allen ethischen Ideen beseelt ist. Ueber die Beschränktheit des s. g. Nationalprincipes, welches bei Plato und Aristoteles vorwaltet, gehen sie dadurch hinaus, dass sie von einer Gemeinschaft reden, in der alle Menschen Bürger und Stammesgenossen sind und gleichsam eine Herde bilden, die unter einem Gesetze lebt (Plut. de Alex. Fort. 1, 6.). Mag auch dieser Gedanke gar leicht in einen falschen Kosmopolitismus ausarten, wenn man nicht erkennt, dass er nur der alle besonderen menschlichen Gesellungen leitende und veredelnde Geist sein kann, so ist dennoch das erste Auftauchen dieser Idee den Stoikern zum Ruhme anzurechnen. —

Der eigentliche Fortschritt, welchen die Ethik durch die Stoiker gewinnt, besteht im Grunde nur in der deutlicheren Herausstellung der formalen Begriffe des Gutes, der Tugend, der Pflicht und des ethisch Gleichgültigen oder des Erlaubten. Der reale Gehalt aber erreicht nicht das von Plato schon Errungene, da sie in der cynischen

Einseitigkeit befangen bleiben, das absolut Löbliche nur in der durch die Kraft des Willens erworbenen Beherrschung der Affecte und Begierden zu sehen. Wie tief sie unter Plato stehen, mag man schon daraus beurtheilen, dass sie ihre Ethik auf Selbstliebe gründen, während jener eben in der Selbstliebe die Quelle der sittlichen Fehler erblickt (Plat. leg. 731, e.). Aber ihr Einfluss auf die spätere Gestaltung der Ethik ist deshalb so gross gewesen, weil es ihnen gelang, solche Formeln zu finden, in denen sich eine strengere Moral, als die gewöhnliche eudämonistische, aussprechen konnte. Man fand sich davon angesprochen, dass die Lust kein Gut, der Schmerz kein Uebel und dass die Tugend allein die Bedingung der Glückseligkeit sei, und übersah deshalb nicht allein den eudämonistischen, ja egoistischen Grundzug ihrer Ethik, deren letztes Ziel denn doch nur die Selbstbefriedigung ist, sondern auch die völlige Untauglichkeit ihrer Begriffe vom naturgemässen Leben und von der Selbsterhaltung, aus denen unmöglich eine wirklich reine Moral gewonnen werden kann. Deshalb ziehen sich diese Begriffe durch die gewöhnliche philosophische Ethik bis in die neuesten Zeiten hinein. Die Stoiker haben hiernach die Auffindung der wahren wissenschaftlichen Gestalt der Ethik mehr aufgehalten, als befördert. Das ist überhaupt das Hinderniss einer genauen Behandlung der Ethik gewesen, dass, wenn man nur einen vor dem sittlichen Urtheil zu billigenden Inhalt in die ethischen Formeln hineinlegen konnte, man die Richtigkeit derselben nicht mehr scharf untersuchte. — Uebrigens repräsentirt die Ethik der Stoiker den letzten Versuch der Griechen, die Ethik zu einer Wissenschaft auszubilden. Die nachfolgenden Skeptiker und Neuplatoniker haben, da sie von anderen Interessen beseelt waren, diese Arbeit nicht fortgesetzt.

B. Die skeptischen Systeme.

§ 119.

1. Die ältern Skeptiker.

Während die Epikureer und die Stoiker die Gründe ignorirten, aus welchen die Eleaten, Protagoras und Plato den Gegenständen der sinnlichen Erfahrung das wahrhafte Sein abgesprochen und behauptet hatten, dass von denselben kein wirkliches Wissen möglich sei, wirkten in anderen Philosophen diese Gründe nach, ohne jedoch ihrem Denken die Energie zu geben, eine Erkenntniss des wahrhaft Seien-

den ernstlich zu erstreben. Sextus nennt zwar im Unterschiede von den Dogmatikern und Akademikern diejenigen Skeptiker, welche weder behaupten, die Wahrheit gefunden zu haben, noch die Möglichkeit sie zu finden läugnen und darum im Suchen derselben begriffen sind (H. P. 1, 1.). Aber wer beständig im Suchen verharrt, ja dies zu seinem Grundsatze macht und durchs Suchen niemals der Wahrheit näher zu kommen glaubt, ist dem gleich, welcher die Möglichkeit sie zu finden läugnet.

Die Berichte über die älteren Skeptiker aber sind zu dürftig, als dass man mit Sicherheit die eigentlichen Gründe angeben könnte, weshalb sie in der Skepsis, d. h. in der Negirung der Möglichkeit eines festen, unzweifelhaften Wissens, stecken geblieben sind. Der eigentliche Grund scheint darin zu liegen, dass sie von vornherein als die einzig möglichen Objecte der Erkenntniss das erfahrungsmässig Gegebene oder die sinnlichen Dinge ansahen und, weil sie aus diesen den Widerspruch nicht entfernen konnten, dass sie sowohl als seiend, als auch als nicht seiend gedacht werden müssen, die Möglichkeit aller Erkenntniss läugneten. Ausserdem mochte einerseits die Thatsache mitwirken, dass die dogmatischen Systeme unter einander sich unvereinbar um die Wahrheit stritten, andererseits aber sahen sie mit ihren Gegnern als den letzten Zweck des Philosophirens die praktische Lebensweisheit an (ibid. 1, 30.) und legten deshalb weniger Gewicht auf die rein theoretische Erkenntniss. Daher suchen sie sogar zu beweisen, dass eben die Enthaltung von festen theoretischen Ansichten das nothwendige Mittel sei, um das höchste Gut, die unzerstörbare Gemüthsruhe, zu gewinnen. Während die Dogmatiker sagen: wir können nur glückselig sein, wenn wir eine feste theoretische Erkenntniss haben, meinen sie, die Glückseligkeit könne nur dadurch erlangt werden, dass man theoretisch nichts fest behaupte (ib. 1, 12.).

Als älteste Skeptiker werden Pyrrho und Timon genannt.

Pyrrho aus Elis, c. 335, ein Maler, soll Schüler des Bryso, eines Schülers des Megarikers Stilpo, gewesen sein und nichts Schriftliches hinterlassen haben.

Timon aus Phlius, c. 279, der Sillograph, sein Schüler, verspottete in seinen Gedichten die dogmatischen Philosophen.

Dreierlei ist es, worauf nach der Meinung Timon's derjenige, welcher glückselig sein will, seine Forschung richten muss: welcherlei Art die Dinge sind, auf welche Weise wir uns gegen sie verhalten müssen, und was der Erfolg dieses Verhaltens ist? (Euseb. praep. evang. 14, 18.).

Die Dinge aber sind unerforschlich; man kann kein sicheres Urtheil über sie fällen, weil man von jedem sagen muss, dass es sowohl ist, als auch nicht ist (l. c.). Ausserdem kennen wir nur unsere eigenen Zustände (*πάθη*), dass wir sehen oder dass wir denken; wie es aber zugeht, dass wir sehen oder denken, wissen wir nicht. Wir können daher nur historisch (*διηγηματικῶς*) aussagen, dass dieses weiss erscheint, nicht aber behaupten, dass es auch wahrhaft weiss ist (Diog. L. 9, 103.). Wir nehmen die Erscheinungen an, aber nicht, dass das Seiende so ist, wie es erscheint; dass das Feuer brennt, empfinden wir, zu sagen aber, dass es eine brennende Natur habe, dessen enthalten wir uns (ibid. 104 sq.).

Weil also die Dinge widersprechend sind und daher auch die Beweise für das eine wie für sein Gegentheil sich das Gleichgewicht halten, so folgt daraus, dass wir die Wahrheit nicht erkennen können. Man muss sich also aller festen Behauptung über das, was wahrhaft ist, enthalten (*ἐποχή*) (Diog. L. 9, 76. 107.). Diese Enthaltung pflegten die Skeptiker mit kurzen Aussprüchen (*φωναί*) zu bezeichnen; z. B. Wir definiren nichts. Um nichts mehr (d. h. das eine ist ebensowohl wie sein Gegentheil). Jeder Rede steht eine Rede entgegen (Diog. L. 9, 74.). Aber auch diese Behauptungen sind nicht definitiv, sondern nur berichtliche Aussagen über das, was ihnen für jetzt wahr zu sein scheint (Sext. Emp. H. P. 1, 14.).

Wie sich nun über die physische Beschaffenheit der Dinge oder über das, was sie an sich sind, nichts Festes aussagen lässt, weil eine Aussage der andern mit gleichem Rechte entgegensteht, und wir überhaupt nur sagen können, wie die Dinge uns erscheinen, so kann man auch darüber nichts fest behaupten, ob etwas gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht ist. Denn den Einen scheint es so, den Andern anders. Wäre aber etwas von Natur gut oder gerecht, so müsste es Allen auf gleiche Weise gut oder gerecht sein. Diese Bestimmungen kommen den Dingen nicht an sich zu, sondern nur durch (subjective) Satzung und Gewohnheit (*νόμῳ καὶ ἔθει*, Diog. L. 9, 61. 83.). Auch hiervon giebt es also keine sichere Erkenntniss. Wenn man aber sich des Urtheils darüber enthält, ob etwas gut oder schlecht, nützlich oder schädlich ist, so kann man die nothwendige Unlust, die nicht in unsrer Gewalt ist, leichter ertragen, als wenn man sie für ein Uebel hält. Daher folgt die *ἀταραξία* der *ἐποχή* wie der Schatten dem Körper (Sext. Emp. H. P. 1, 28.). Denn hat man keinen gewissen Grund, etwas für ein Gut oder Uebel zu halten,

so wird die Gelassenheit (*πρᾳότης*) und Gemüthsruhe von keinem möglichen Ereignisse gestört werden.

Diese Ataraxie der Skeptiker führt consequent zum Quietismus, zum Aufgeben alles Wollens. Denn kennt man kein anderes Ziel des Strebens, als das daraus zu erwartende Wohl, und ist der Erfolg jedes Strebens unsicher, weil von keinem Dinge oder Ereignisse gesagt werden kann, ob es nützlich und gut oder nicht sei, so ist es nur consequent, alles Streben aufzugeben. Diese Ataraxie ist daher dasselbe, was die Gelassenheit mancher späterer Mystiker. Die stoische *ἀπάθεια* dagegen ist von ihr dadurch unterschieden, dass die Stoiker ein festes Ziel des Strebens in dem Ideal des tugendhaften Lebens haben, weil sie ein sittlich Gutes kennen, dessen Werth nicht durch den Erfolg bestimmt ist.

§ 120.

2. Die mittlere und die neue Akademie.

Arkesilaus aus Pitane in Aeolien, c. 315—241. Schüler des Krantor und Polemo; Stifter der s. g. mittleren oder zweiten Akademie; keine Schriften.

Karneades aus Cyrene, c. 213—129. Stifter der neuen Akademie, kam 155 als Gesandter nach Rom; berühmt als Redner und Dialektiker.

Ausser diesen zählen einige noch eine vierte und fünfte Akademie und nennen als deren Stifter den Philo und Antiochus. Andere zählen überhaupt nur zwei Akademien. Sachlich am richtigsten würde es sein, drei Akademien zu zählen, die ältere bis Krates, in die mittlere Arkesilaus und Karneades zusammenzufassen, und Philo und Antiochus als Repräsentanten der letzten anzusehen, da diese Eklektiker sind, während in der mittleren der Skepticismus vorherrscht.

Nachdem in der alten Akademie das in der platonischen Philosophie vorhandene kritische Element verschwunden gewesen war und man sich zuletzt meist nur mit ethischen Gegenständen beschäftigt hatte, erhielt jenes vielleicht durch den Einfluss der älteren Skeptiker in Arkesilaus einen neuen Aufschwung. Im Gegensatz gegen die stoische Metaphysik, welche die sinnlichen Vorstellungen als Grundlage der Erkenntniss ansah, indem sie in einer besonderen Beschaffenheit einiger derselben das Kriterium der Wahrheit fand, erinnerte man sich wieder an die Gründe, weshalb Plato die Möglichkeit eines Wissens vom Werdenden geläugnet und nur eine Meinung von demselben statuirt hatte. Aber man folgte ihm nicht mehr auf seinem Wege, auf dem er ein wahrhaftes Wissen vom Seienden gesucht hatte, sondern gab es überhaupt auf, das Seiende zu erkennen. Arkesilaus

soll freilich bloss ostensibel ein Pyrrhoneer, in Wahrheit aber ein Dogmatiker gewesen sein, indem er seine Schüler erst durch die Skepsis geprüft und den bewährten die platonischen Lehren vorgetragen habe (Sext. Emp. H. P. 1, 234.). Allein wie es auch mit dieser unsichern Nachricht sich verhalten mag, so kennt man von ihm nur einige seiner skeptischen Beweise, mit denen er die stoischen Behauptungen bestritten hat. Er wandte sich hauptsächlich gegen die Lehre von der begrifflichen Vorstellung und suchte darzuthun, dass der Beifall sich überhaupt nicht auf die sinnliche Vorstellung beziehe, sondern auf das Urtheil (*λόγος*, Rede, Satz), und dass keine wahre Vorstellung gefunden werden könne, die nicht auch falsch sein könne (Sext. Emp. adv. Math. 7, 150.). Daher läugnete er die Möglichkeit eines Wissens überhaupt und soll gesagt haben, man könne nicht einmal das wissen, was Sokrates noch für sich in Anspruch genommen hätte (nämlich das Wissen des Nichtwissens); alle Erkenntniss sowohl aus den Sinnen als aus der Vernunft sei unmöglich (Cic. acad. post. 1, 12.). Die Gründe aber, aus welchen er auch die Vernunfterkenntniss bestritten hat, sind nicht überliefert. Man kann nur als wahrscheinlich annehmen, dass er die nach Aristoteles, wie es scheint, allgemein gewordene Annahme zum Grunde gelegt hat, dass alle Erkenntniss, also auch die des Uebersinnlichen oder die Vernunfterkenntniss, die sinnliche zu ihrem Fundamente habe. Ist diese unsicher, so scheint es keines Beweises mehr zu bedürfen, dass auch die darauf gebaute Vernunfterkenntniss aller Sicherheit entbehrt. Diese Skepsis aber hat, soviel man nach den Ueberlieferungen schliessen kann, nur den Werth einer Widerlegung der eigenthümlich stoischen Lehre von der Erkenntniss, nicht den einer allgemeinen Begründung der skeptischen Ansicht. Ausserdem aber muss man sich hier, sowie überhaupt bei dieser ganzen Art der alten Skepsis, um ihren philosophischen Werth richtig anzuschlagen, daran erinnern, dass es sich ursprünglich dabei nur um die Frage handelt, ob das sinnlich Gegebene, so wie es gegeben ist, Anspruch hat, das objectiv Seiende zu sein, eine Frage, die gegenwärtig selbst ausserhalb des Kreises der eigentlichen Philosophie von der gebildeten Naturforschung verneint wird und zwar ohne allen Beigeschmack irgend welcher skeptischen Aufhebung der Möglichkeit einer Erkenntniss überhaupt. Schon Plutarch erkennt diesen Werth der Skepsis an (adv. Col. cp. 29.).

Im Unterschiede von den eigentlich s. g. Skeptikern statuirte Arkesilaus jedoch eine Wahrscheinlichkeit (*εὔλογον*), nach welcher man richtig handeln könne (Sext. Emp. adv. Math. 7, 158.), auch wenn

man kein wirkliches Wissen besitze, dessen Nothwendigkeit zum Handeln die Stoiker behaupteten.

Diese von Arkesilaus gegen die Stoiker begonnene Polemik scheint in seiner Schule weiter ausgebildet zu sein und tritt in ihrer vollen Blüthe bei Karneades auf, von dem es bedauert werden mag, dass er seine grosse Denkkraft in solchen Schulstreitigkeiten verschwendet hat. Er soll freilich mit seinen Beweisen alle dogmatischen Philosophen überhaupt haben widerlegen wollen (Sext. Emp. l. c. 159.); allein seine Beweise haben eben nur die bei Arkesilaus schon bemerkte Voraussetzung zum Grunde, dass das Fundament aller Erkenntniss kein anderes, als die sinnliche Vorstellung sein kann. Sein erster und gegen Alle gerichteter Satz ist der, dass es schlechthin kein Kriterium der Wahrheit giebt, kein Urtheil, keine Wahrnehmung, keine Vorstellung, noch sonst irgend etwas, weil alles zusammen uns täuschen kann. (An diesen Satz knüpft Descartes seine Untersuchungen an.) Dies sucht er näher aus der Natur des Vorstellens zu begründen. Da jede Vorstellung die Wirkung einer Ursache oder eine von dem Gegenstande bewirkte Veränderung der Seele ist, so müsste sie nicht allein sich selbst, sondern auch den Gegenstand offenbar machen, wenn sie ein Kriterium der Wahrheit sein sollte. Aber da sie nicht immer das Wahre anzeigt, sondern oft, wie ein schlechter Bote, mit den Gegenständen, von denen sie in die Seele geschickt ist, nicht übereinstimmt, so kann nicht jede Vorstellung überhaupt ein Kriterium der Wahrheit sein, sondern nur die wahre. Nun aber ist die wahre Vorstellung von der falschen nicht zu unterscheiden, wie z. B. ein wächsernes Ei nicht von einem wirklichen (Euseb. pr. ev. 14, 8.). Folglich kann in keiner Vorstellung ein sicheres Kriterium gefunden werden. Dass aber die Vorstellungen von ihrem sie verursachenden Gegenstande oft verschieden sind, suchte Karneades durch die Beispiele eines in gewisser Ferne rund erscheinenden Thurmes, des in der Sonne schillernden Halses der Taube, des im Wasser gebrochen erscheinenden geraden Stabes u. dgl. zu beweisen. Ist aber demnach keine Vorstellung ein sicheres Kriterium, so kann auch ein solches nicht im vernünftigen Denken (λόγος) liegen, da dieses von der Vorstellung abstrahirt ist, d. h. seinen Inhalt aus derselben hat (Sext. Emp. adv. Math. 7, 409. 165.).

Insbesondere wendet sich Karneades gegen die stoische Teleologie und Theologie, wenn anders die von Cicero in seiner Schrift *de natura deorum* dem Akademiker in den Mund gelegten Gründe ihm angehören, wie es wahrscheinlich ist. Nicht allein nämlich ist

nicht Alles in der Welt für den Menschen zweckmässig, sondern wenn der höchste Zweck darin bestehen soll, dass dem Menschen die Vernunft geschenkt ist, so gebrauchen die meisten ihre Vernunft nur dazu, um schlechter zu sein als die Thiere. Wenn die Stoiker selbst zugeben, dass kein Weiser existire, so sind die Menschen sammt und sonders im Elende; die Götter haben also für die Menschen nicht aufs Beste gesorgt. In der Vertheilung von Glück und Unglück an Gute und Böse zeigt sich keine Gerechtigkeit, also auch keine Vorsehung. Und wenn auch die Welt das Schönste und Beste wäre, so könnte dies auch ohne eine vernünftige Weltseele durch blosse Naturkräfte bewirkt sein, denn niemand kennt die Natur so genau, dass er das Gegentheil beweisen kann.

Dazu ist der stoische Begriff von der Gottheit unhaltbar. Wird die Gottheit, wie nothwendig, als lebendig gedacht, so ist sie, wie jedes lebende Wesen leidensfähig, nicht ohne Veränderung, dem Wechsel von Lust und Unlust unterworfen, zusammengesetzt, veränderlich und also zerstörbar. Ist die Gottheit selig, so muss sie tugendhaft sein, Tugend aber setzt eine Unvollkommenheit voraus, die sie überwinden muss; die Gottheit kann weder unbegrenzt sein, da ein unbegrenztes Wesen nicht beseelt sein kann, weil es kein von einer Seele durchdrungenes Ganzes ist; noch aber auch begrenzt, weil sie dann beschränkt wäre; sie kann nicht körperlich sein, dann wäre sie theilbar; und ebensowenig einfach, wie ein Element, dann wäre sie ohne Leben und Vernunft. — Wenn man annehmen dürfte, dass Karneades mit diesen Beweisen nur habe darthun wollen, dass die Gottheit nicht in widerspruchsfreien Begriffen gedacht werden, dass also von ihr kein wirkliches Wissen für den Menschen stattfinden könne, so wäre darin nur eine weitere Ausführung der platonischen Ansicht zu erblicken. —

Hinsichtlich der Ethik stimmt er mit den Dogmatikern soweit überein, dass ohne alle Gewissheit der Erkenntniss keine sichere Lebensführung, also auch keine Eudämonie möglich sei. Da nun keine eigentliche Wahrheit zu erreichen ist, so behauptet er wenigstens eine wahrscheinliche Erkenntniss und führt verschiedene Stufen der Wahrscheinlichkeit auf. Jede Vorstellung, sagt er, bezieht sich sowohl auf das Vorgestellte als auf den Vorstellenden. Die Uebereinstimmung derselben mit dem Vorgestellten oder die Wahrheit ist nicht zu erkennen; es bleibt also nur übrig, dass sie dem Vorstellenden als wahr oder unwahr erscheinen kann. Wahrscheinlich ist sie, wenn sie hinlänglich scheinbar ist oder den Eindruck der Wahrheit

macht. Das ist aber nur der niedrigste Grad der Wahrscheinlichkeit. Grösser ist die Wahrscheinlichkeit, wenn diejenigen Vorstellungen, welche mit einander in einem natürlichen Zusammenhange stehen, wie z. B. die Merkmale des Menschen, Farbe, Grösse, Gestalt, Bewegung u. dgl. und dazu die äussern Umstände der Luft, des Lichts, des Tags, des Himmels, der Erde, der Freunde u. s. w. sämmlich zusammenstimmen und keine den Eindruck der Unwahrscheinlichkeit macht, kurz, wenn die Vorstellung wahrscheinlich und unwidersprochen ist. Am grössesten aber ist die Wahrscheinlichkeit, wenn nun auch jede dieser Vorstellungen geprüft (*διεξωδευμένη*) ist, wie das Volk den prüft, dem es die Herrschaft oder das Richteramt anvertrauen will (Sext. Emp. l. c. 166 sq.).

Ausser diesem ersten Versuche einer Theorie der Wahrscheinlichkeit versucht er auch zuerst die möglichen ethischen Ansichten durch eine logische Construction zusammen zu stellen. Entweder, sagt er, begehren wir Lust oder Schmerzlosigkeit oder Befriedigung der natürlichen Triebe. Das höchste Gut kann nun wieder entweder darin bestehen, dass wir eins von diesen Gütern geniessen, oder darin, dass wir in Bezug darauf thätig sind. Es giebt also sechs mögliche ethische Ansichten. (Noch Schleiermacher will den Hauptunterschied der ethischen Ansichten auf ähnliche Weise darin finden, ob sie auf einen Genuss oder eine Thätigkeit hinsichtlich des höchsten Gutes hinausgehen.) Man erkennt hierin eine Eintheilung der damals vorhandenen ethischen Ansichten, dass aber die wahre Ethik von keiner derselben getroffen wird, konnte Karneades auf dem allgemeinen eudämonistischen Standpuncte der griechischen Ethik nicht gewahren. Er selbst soll sich dafür entschieden haben, dass das höchste Gut in der auf die Befriedigung der natürlichen Triebe gerichteten tugendhaften Thätigkeit liege, worin kein Fortschritt über die Stoiker hinaus zu finden ist. Wenn aber seine von Cicero berichteten Sätze über die Gerechtigkeit, dass die Mutter derselben weder die Natur, noch der Wille, sondern die Schwäche sei, und dass das Wünschenswertheste sei, ungestraft Unrecht thun zu können (de rep. 3, 8.), nicht bloss Disputirsätze, sondern seine Ueberzeugung gewesen sein sollten, so wäre er auf den sophistischen Standpunct zurückgesunken. —

Es muss freilich anerkannt werden, dass die Akademiker ein prüfendes und untersuchendes Denken wach erhielten und dem unkritischen, auf ein vermeintes Wissen stolzen Dogmatismus mit Gründen entgegentraten, die auch in der neueren Philosophie gegen

ähnliche Ueberhebungen des Wissens wieder angewandt sind. Aber dennoch bleiben sie in dem damaligen Gedankenkreise befangen und haben keine Einsicht in die Falschheit der Grundvoraussetzungen des antiken Denkens, welche die Ursachen sind, dass der ganze Versuch, eine feste Erkenntniss zu erlangen, scheitern musste. Diese sind aber in der Metaphysik: die Meinung, dass es ein wirkliches Wissen nur dann geben könne, wenn man die absolute Qualität des Seienden erkenne, und in der Ethik: die Befangenheit im Eudämonismus oder in der Meinung, dass das höchste Gut in der Selbstbefriedigung des Wollens bestehe.

3. Der Eklekticismus.

§ 121.

Eine in dieser Periode auftretende untergeordnete Erscheinung, welche sich besonders in dem letzten Jahrhundert v. Chr. bemerklich macht, sind die eklektischen Philosophen, die hier aber nur kurz berührt werden können.

Im weiteren Sinne kann man freilich mehr oder weniger alle Philosophen dieser letzten Periode Eklektiker nennen; denn sie lehnen sich alle an frühere Systeme an und nehmen die Gedanken, durch welche sie irgend ein System weiter ausbilden wollen, auch aus anderen schon vorhandenen Systemen, ohne eine wirklich originelle Umbildung oder Weiterbildung des vorhandenen Gedankenkreises zu zeigen. Der Stoff ihres Philosophirens sind die Begriffe und Meinungen, welche die älteren Philosophen durch unmittelbare Vertiefung in die Natur der gegebenen Dinge und ihrer Verhältnisse gefunden hatten; sie selbst aber treten nicht mehr unbefangen an die Sache selbst heran.

Im engeren Sinne aber nennt man diejenigen Eklektiker, welche es nicht verhehlen, dass sie aus den verschiedenen vorhandenen Systemen sich dasjenige aussuchen, was nach ihrem jedesmaligen Geschmacke ihnen das Vernünftigste zu sein scheint. Der damalige Eklekticismus zeigt insbesondere das Eigenthümliche, dass er sich an Plato, Aristoteles und die Stoiker hält, dagegen den Epikur ausschliesst. Denn die Meinungen des letzteren, dass die Weltbildung nicht der Vernunft, sondern dem reinen Zufall zu verdanken sei und dass das höchste Gut in der Lust bestehe, liess sich nicht mit der Grundansicht der ersteren verschmelzen. Diese kommen darin überein, dass sie das in der Welt thätige Princip nicht in der vernunftlosen Materie, sondern in dem weltbildenden Verstande sehen, und erblicken

gemeinschaftlich das höchste Gut nicht in dem Genuss, sondern in dem vernünftigen Handeln.

Es ist auch nicht zufällig, dass die Hauptvertreter des Eklekticismus sich aus der neueren Akademie entwickeln; denn wenn sie sich auch in einen Gegensatz gegen die Skepsis stellen, so behalten sie dennoch immer etwas von der skeptischen Sinnesart an sich, so dass sie von Manchen nur als gemilderte Skeptiker aufgefasst sind. Wenn dies auch nicht ganz zutreffen mag, da die Eklektiker sich dem Skepticismus mit Bewusstsein entgegenstellen, so ist doch so viel daran wahr, dass sie von dem Skepticismus der neueren Akademie nicht deshalb loslassen, weil sie sich ein wirkliches Wissen errungen haben, sondern weil sie nur die Möglichkeit eines solchen aus praktischen Gründen postuliren. Sie gehen daher eigentlich nur einen Schritt weiter als Karneades. Wenn dieser seine Skepsis dahin gemildert hatte, dass er zuletzt doch ein wahrscheinliches Wissen statuirte, so nehmen sie diese Wahrscheinlichkeit für eine Gewissheit, die zum praktischen Handeln hinreicht, indem sie die in der Wahrscheinlichkeit liegende Ungewissheit ignoriren.

Der erste bedeutende Vertreter dieses Eklekticismus war Antiochus aus Askalon, ein Schüler des unbedeutenderen Philo aus Larissa. Er lehrte c. 79 in Athen, wo ihn Cicero hörte, war später ein Freund und Begleiter des Lucullus und wird der Begründer der fünften Akademie genannt. Anfänglich selbst Skeptiker, bekämpfte er später die skeptischen Argumente des Karneades. Man widerspreche sich selbst, meint er, wenn man behaupte, dass sich nichts behaupten lasse, und wenn man von falschen Vorstellungen rede und doch den Unterschied zwischen falschen und wahren Vorstellungen für unerkennbar erkläre (Cic. Acad. II, 9, 29; 14, 44.). — Das sind jedoch nur oberflächliche Einwendungen, durch welche der Inhalt der eigentlichen Argumente nicht widerlegt, sondern höchstens nur der allgemeine formelle Ausdruck der skeptischen Sinnesart als nicht ganz correct aufgewiesen wird. Der eigentliche Beweggrund, von der Skepsis loszulassen, liegt auch nicht in derartigen Einwänden, sondern in der Meinung, dass keine Lebensweisheit möglich sei, wenn der Zweck des Lebens unerkennbar sei (ibid. 23, 27.). Es muss also eine Gewissheit, eine feste Ueberzeugung möglich sein. — Es ist eine auch in der neueren Zeit vielfach auftretende Erscheinung, dass die Schwäche des Denkens aus angeblich praktischen Gründen allerlei Erkenntnisse über Gott und die Welt fordert und dann, weil sie dieselbe fordert, sich auch einbildet, sie schon zu besitzen. Nichts

aber ist für das ernste, wahrheitsliebende Denken tödtlicher als diese Manier.

Den Inhalt seiner Ueberzeugung schöpft Antiochus aus den Systemen Plato's, Aristoteles' und der Stoiker, indem er meint, dass diese drei Philosophien nur in Worten oder in unwesentlichen Puncten verschieden, der Hauptsache nach aber identisch seien. Der Inhalt dieser angeblich übereinstimmenden Lehre soll aber folgender sein: Es giebt zwei Naturen, eine wirkende und eine leidende; beide sind stets zusammen. Das aus beiden Zusammengesetzte ist ein Körper, entweder ein einfacher, wie die Elemente, oder ein zusammengesetzter. Allen Körpern liegt die eigenschaftslose Materie als Substrat zum Grunde, die unvergänglich, unendlich theilbar, in beständigem Wechsel ihrer Formen die bestimmten Körper hervorbringt. Die ewige Vernunft, welche die Welt beseelt, ist die Gottheit, Vorsehung, Nothwendigkeit. Das Princip des Handelns im Menschen ist der Selbsterhaltungstrieb, zu dessen Befriedigung man der Natur gemäss leben muss. Da aber der Mensch nicht bloss Seele oder Vernunft, sondern auch Leib ist, so haben zwar die Güter der Seele den höchsten Werth, aber auch die Güter des Leibes sind an sich selbst begehrenswerth. Daher ist das höchste Gut das Leben nach der vollkommenen und mangellosen menschlichen Natur (Cic. Acad. I, und de fin. 5.).

Man hat hierin den ungefähren Niederschlag jener drei im höchsten Ansehen stehenden Systeme, wie er sich als gemeinsames Resultat in der damaligen philosophisch gebildeten Welt abgesetzt hatte und dessen Spuren auch weit in die neuere Philosophie hineinreichen. —

Der bedeutendste Eklektiker jener Zeit war M. Tullius Cicero, der mit löblichem Streben die griechisch philosophische Bildung bei den Römern einzuführen suchte. Der Zweck der Philosophie ist ihm, wie jener ganzen Zeit, das Erringen der Lebensweisheit, und er schliesst sich hierin den von ihren Schroffheiten gereinigten stoischen Ansichten an, wie er sie durch Panätius hatte kennen lernen. Im Uebrigen war er zu scharfsinnig, um nicht im Gegensatz gegen die stoische Physik in der milden Skepsis der neueren Akademie zu beharren. In der Physik ist leichter zu sagen, was nicht ist, als was ist (de nat. deor. 1, 21.). In den meisten Dingen haben die entgegengesetzten Gründe gleiches Gewicht (Acad. 5, 89.). Jedoch sollen auch solche Untersuchungen zur Erhebung des Gemüths über das Gemeine dienen.

Während die theoretischen und ethischen Ansichten Cicero's für die gegenwärtige kurze Darstellung nichts besonders Bemerkenswerthes bieten, und noch weniger auf seine die Schärfe der Gedanken abstumpfende Auffassung der griechischen Philosophie eingegangen werden kann, ist nur noch auf ein charakteristisches Merkmal eklektischer Popularphilosophie, welches bei ihm besonders hervortritt, hinzuweisen. Er recurrirt nämlich zuletzt bei seinen ethischen und religiösen Ueberzeugungen auf ein angeborenes Wahrheitsgefühl, auf in der Natur des Menschen liegende Keime der Tugenden u. dgl. *Sunt enim,* sagt er, *ingeniis nostris semina innata virtutum* (Tusc. 3, 1. 2.). *Natura ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum* (Fin. 5, 21. 29.). *Natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi* (Fin. 2, 14. 46.). Es giebt ein Recht von Natur, aber die Verderbung durch schlechte Gewohnheit ist so gross, dass die von der Natur gegebenen Funken ausgelöscht werden (Leg. 1, 13. 33.). *Deos esse natura opinamur* (Tusc. 1, 16. 36.). *Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est* (Tusc. 1, 13. 30.).

Die Meinung des Aristoteles, dass auf die Ansichten der Erfahrenen und Weisen Gewicht gelegt werden müsse, die schon bei den Stoikern sich dahin erweitert hatte, dass die Uebereinstimmung Aller ein Kennzeichen der Wahrheit sei, soll hier ihre Begründung darin finden, dass die Keime der richtigen Erkenntniss und des sittlichen Handelns schon in der menschlichen Natur angelegt sind, man also nur der Natur zu folgen braucht, um zur Wahrheit zu gelangen. — Es ist dies die leichteste Manier, seine Ueberzeugungen zu bewahrheiten, denn man überhebt sich der Mühe alles weiteren Beweises. Liegt es in unsrer Natur, so zu denken, dann müssen wir so denken. Es ist zugleich die sich am leichtesten einschmeichelnde Manier; denn darin liegt der Beweis der ursprünglichen Güte und Erhabenheit unsrer Natur, dass sie mit solchen vortrefflichen Anlagen ausgerüstet ist. Es ist aber auch die gedankenloseste Manier; denn man überhebt sich gänzlich der Frage, worin solche Anlagen und Keime eigentlich bestehen und wie es möglich ist, sich solche ursprüngliche Ausrüstung zu denken. Eben diese Ansicht ist daher das hauptsächlichste Zeichen der Trägheit des Denkens und der Unaufgelegtheit zu aller speculativen Forschung. Die neuere Philosophie, welche diese Meinung als ein altes Erbstück aufgenommen hat, ist dadurch vorzüglich in ihrem Fortgange aufgehalten und hat lange Zeit gebraucht, um dieses Hinderniss wissenschaftlicher Einsicht zu überwinden. — Nach Diogenes Laertius (prooem. 21.) soll

eine **eklektische Secte** (αἵρεσις) erst von dem Alexandriner **Potamo** (wahrscheinlich im Anfange des dritten Jahrhunderts n. Chr.) eingeführt sein, der das, was ihm als wahr erschien, aus jeder Secte auswählte. Nach ihm giebt es zwei Kriterien: das ἡγεμονικόν (die Vernunft) und die genaueste Vorstellung, und vier Principien der Dinge: die Materie und das Thätige, die Qualität und den Ort. Das höchste Gut ist das Leben nach jeder vollkommenen Tugend in Verbindung mit den natürlichen Gütern des Leibes und den äussern Gütern.

4. Die neuere Skepsis.

§ 122.

Aenesidemus aus Knossus, lehrte in Alexandrien, im ersten Jahrhundert vor oder nach Chr. Acht Bücher Pyrrhoneischer Reden; soll durch den Nachweis, dass Entgegengesetzes in Bezug auf ein und dasselbe **erscheine**, zu der heraklitischen Lehre, dass Entgegengesetztes ein und dasselbe **sei**, haben führen wollen.

Sextus Empiricus, c. 200 n. Chr., ein empirischer Arzt; hat zwei Schriften: Pyrrhoneische Hypotyposen und *adversus Mathematicos* hinterlassen.

Nachdem in der neueren Akademie die Skepsis durch die Annahme einer wahrscheinlichen Erkenntniss gemildert und in der eklektischen Popularphilosophie diese Wahrscheinlichkeit, wenigstens in ethischen Dingen, wieder zur festen Ueberzeugung geworden war, erwachte in **Aenesidemus** abermals eine schärfere Kritik der Gründe, auf welche sich der vermeintliche Besitz der Wahrheit bei den dogmatischen Philosophen stützte, und sammelte **Sextus** die skeptischen Argumente in ausführlicher Darstellung.

Die Skepsis richtet ihre Angriffe gegen die Logik, Psychologie, Metaphysik und Ethik der Dogmatiker, oder gegen die formalen Bedingungen des Wissens, die erkennende Thätigkeit und den Inhalt der Erkenntniss; indem sie zu zeigen versucht, dass weder die Sinne noch das Denken in irgend einer Hinsicht Wahrheit liefern können, weil die Dinge und die Meinungen über dieselben in einem unentscheidbaren Widerspruch mit sich selbst liegen. Die Gründe für die Position und Negation sind gleich stark (ἰσοσθένεια), daher ist eine Entscheidung unmöglich; aus dieser Unmöglichkeit folgt die Zurückhaltung (ἐποχή) und aus dieser im Handeln die Ataraxie (Sext. Emp. H. P. 1, 29.).

Sämmtliche Zweifelsgründe brachte man jetzt unter gewisse Rubriken (*τρόποι*). Nach dem Berichte des Sextus stellten die älteren Skeptiker (unter welchen er wahrscheinlich den Aenesidem und dessen Anhänger versteht) zehn solcher Tropen auf: Die Verschiedenheit 1) der lebenden Wesen, 2) der Menschen, 3) der Sinneswerkzeuge. Da nämlich wegen dieser Verschiedenheit die Dinge verschieden aufgefasst werden, so weiss man nicht, welche Wahrnehmung die wahrhafte Qualität der Dinge erfasst; z. B. der Ziege sind die jungen Loden essbar, dem Menschen aber bitter, der Wachtel ist der Schierling nahrhaft, dem Menschen tödtlich. Demophon schwitzte im Schatten und fror in der Sonne (ibid. 1, 82.). Der Apfel ist dem Gesichte gelb, dem Geschmack süss, dem Geruch angenehm. Dieselbe Gestalt erscheint nach der Verschiedenheit der Spiegel als eine andere. Es folgt also, dass das Erscheinende ebenso wohl dieses als ein anderes ist (Diog. L. 9, 80. 81.). 4) Die Verschiedenheit der Affectionen; je nachdem wir verschieden gestimmt sind, erscheinen die Dinge anders, dem Kranken erscheint das Süsse bitter. Aristoteles noch hatte angenommen, dass der Gesunde die Dinge so wahrnimmt, wie sie wirklich sind. Die Skeptiker dagegen fragen: warum sollen die Wahnsinnigen mehr wider die Natur sein als wir? (ibid. 82.). 5) Die Verschiedenheit der Lagen, Entfernungen und Oerter. 6) Die Beimischung; d. h. nichts erscheint so, wie es an sich ist, sondern immer mit Anderem zusammen, wie z. B. mit Luft, Licht, Feuchtem, Wärme, Kälte, Bewegung u. s. f.; z. B. der Purpur nimmt beim Sonnen-, Mond- und Lampenlichte eine andere Farbe an (ibid. 84.). 7) Die Verschiedenheit der Quantitäten und Zusammensetzungen; z. B. wenn das Horn der Ziege geschabt ist, erscheint es weiss, zusammengesetzt im Horne aber schwarz. 8) Die verschiedenen Beziehungen (*τὸ πρός τι*); z. B. was auf der rechten Seite ist, ist nicht von Natur rechts, sondern nur in Bezug auf ein Anderes, wird dieses umgesetzt, so ist jenes nicht mehr rechts (ibid. 87.). Ueberhaupt ist Alles relativ, weil es sich entweder auf den Urtheilenden bezieht, oder im Verhältniss zu dem steht, was mit ihm zusammen erscheint (S. E. H. P. 1, 135.). 9) Die Seltenheit oder Beständigkeit eines Geschehens; z. B. erschienen die Kometen täglich, so würde man sich eben so wenig darüber wundern, als darüber, dass die Sonne täglich scheint (ibid. 1, 141.). 10) Die Verschiedenheit der Lebensweisen, Sitten, Gesetze, mythischen Meinungen und dogmatischen Annahmen (ibid. 1, 145.).

Die neueren Skeptiker (Agrippas nach Diog. L. 9, 88.) stellen fünf solche Tropen auf: 1) Die Diaphonie, d. h. der Widerstreit, der

sich in den Annahmen über die Dinge sowohl im Leben, als bei den Philosophen findet. 2) Der Rückgang ins Unendliche, d. h. die Ueberzeugung von der Wahrheit hinsichtlich einer bestimmten Annahme bedarf immer wieder eine andere Ueberzeugung, von welcher die vorhergehende abhängig ist. 3) Die Relativität der Erscheinungen, die sich je nach den Beurtheilenden oder den Umständen immer anders erweisen. 4) Die Hypothese; d. h. um nicht ins Unendliche hinausgetrieben zu werden, nehmen die Dogmatiker ihre Zuflucht zu einer unbewiesenen Voraussetzung. 5) Der Cirkelbeweis, ὁ διάλληλος (ibid. 1, 164.).

Andere endlich fassen alle diese Tropen unter zwei zusammen: Entweder, sagen sie, wird etwas aus sich selbst erkannt, oder aus einem Andern. Aus sich selbst kann nichts erkannt werden, wie aus den Streitigkeiten der Physiker über das Wahrnehmbare und das Intelligible hervorgeht. Da es weder ein sinnliches, noch ein intelligibles Kriterium der Wahrheit giebt, weil Alles keine Ueberzeugung gewährt, so ist jener Streit nicht zu entscheiden. Soll aber immer Eins aus dem Andern erkennbar sein, so führt das auf den Cirkelbeweis oder auf den Rückgang ins Unendliche (l. c. 178.).

Aus der grossen Menge bald nichtssagender, bald gewichtiger Gründe mögen hier nur folgende herausgehoben werden.

Schon die blosse Frage nach einem Kriterium der Wahrheit beweist, dass keines gefunden werden kann. Denn um die Frage, welches dieses Kriterium sei, zu entscheiden, muss man schon ein Kriterium für die Wahrheit dieser Entscheidung haben; das geht aber ins Unendliche (cf. Diog. L. 9, 90.). Davon abgesehen, so liegt das Kriterium entweder in dem urtheilenden Subject, oder in dem Mittel der Beurtheilung, oder in einer gegebenen Vorstellung als Massstab der Beurtheilung. Nun ist sowohl das Wesen des Menschen nach Leib und Seele uns unbekannt, als auch die Thätigkeit, durch welche wir urtheilen. Die Sinne können es nicht sein, denn ihre Wahrheit wird bestritten und sie geben nur von den subjectiven Eindrücken Kunde. Der Verstand kann es eben so wenig sein, denn er kennt sein eigenes Wesen nicht. Endlich können die Vorstellungen keine Norm der Entscheidung sein, da sie von der Wahrnehmung abhängen, und diese nur die subjectiven Zustände kennen lehrt (ibid. 1, 2.).

Gegen die Beweikraft des Syllogismus wird geltend gemacht, dass der Obersatz, mittelst dessen der Schlusssatz bewiesen werden soll, seinerseits nur durch eine vollständige Induction bewiesen werden

kann. Diese aber muss den Schlussatz schon in sich enthalten (ibid. 2, 194 sq.). Denn wenn die besonderen Demonstrationen ungewiss sind, so muss es auch die allgemeine sein (Diog. L. 9, 91.); d. h. z. B. den Satz, dass alle Menschen lebendige Wesen sind, kann ich nicht anders als eine sichere Wahrheit wissen, wenn ich nicht schon weiss, dass jeder einzelne Mensch ein lebendiges Wesen ist. —

Besonders scharfsinnig ist die skeptische Behandlung der Causalität, welche sie zu dem *πρός τι* rechnen (ibid. 3, 25.). Zunächst machen sie darauf aufmerksam, dass diese Beziehung eines Dinges auf das andere, welche im Begriff des Ursache-Seins liegt, gar nicht gegeben, sondern nur hinzugedacht ist (Diog. L. 9, 97.) — ein Satz, der allein schon auf die richtige Spur der Metaphysik hätte helfen können, wenn der Grund, warum das Verursachen hinzugedacht wird und werden muss, durchdacht und dieser Satz nicht bloss zur Bestreitung aufgestellt wäre. Sodann läugnen sie, dass das Frühere von dem Späteren Ursache sein könne, denn wenn etwas Ursache sein soll und dasjenige noch nicht ist, dessen Ursache es ist, so ist es noch nicht Ursache. Wenn ferner etwas Ursache ist, so ist es entweder an sich oder durch sein eigenes Vermögen Ursache, oder es bedarf dazu einer leidenden Materie, so dass die Wirkung aus dem Zusammenkommen beider entsteht. Wenn aber etwas an sich Ursache ist, so muss es immer die gleiche Wirkung hervorbringen und nicht auf Einiges wirksam und auf Anderes unwirksam sein, was den Erscheinungen zu widerstreiten scheint. Wenn aber die Ursache ein Verhältniss ist, so kann das Wirkende nicht ohne das Leidende wirken, und das Leidende nicht ohne das Wirkende leiden. Das Leidende ist also die Ursache davon, dass das Wirkende wirkt, und das Ursächliche und das Leidende fallen somit beide in Einen Begriff zusammen. (Auch hier ist man auf der richtigen Spur, verfolgt sie aber nicht weiter, weil man sich begnügt, die gewöhnlichen Vorstellungen vom Wirken und Leiden zurückzuweisen.) — Nachdem durch diese und andere weniger triftige Gründe angeblich gezeigt ist, dass in den Begriffen Ursache und Wirkung keine Wahrheit ist, meinen sie, dass man in dem, was man Ursache nenne, nur ein *σημεῖον ὑπομνηστικόν* habe, d. h. ein Vorzeichen, wodurch wir aus vorangegangenen Erfahrungen erinnert werden, dass auf seinen Eintritt dasselbe folgen werde, was man schon vorher als darauf folgend wahrgenommen hat. So schliesst man vom Rauch aufs Feuer (Sext. Emp. adv. Math. 8, 156; 9, 207 sq.). Ein solcher Schluss aber soll für die Führung des Lebens hinreichen.

Hinsichtlich der Ethik weisen sie auf die verschiedenen Annahmen über das was gut oder schlecht ist hin, um darzuthun, dass nichts von Natur gut oder schlecht sei. Z. B. den Persern ist es erlaubt, die Töchter zu heirathen, den Griechen nicht; die Cilicier haben Freude am Raube, die Griechen nicht (Diog. L. 9, 83.). Könnte man aber auch bestimmen, was gut oder schlecht sei, so würde man eben dadurch in Unruhe versetzt, weil man dann nach dem Einen streben und das Andere würde vermeiden wollen. Durch eine feste Annahme hierüber würde also die Gemüthsruhe unmöglich gemacht. Die skeptische Zurückhaltung ist folglich die wahre Weisheit, welche zur Eudämonie führt (S. E. H. P. 1, 12. 25 sq.).

Endlich suchen die Skeptiker zu beweisen, dass die Annahme, es sei ein Gott, nothwendig zu unfrommen Behauptungen führen müsse. Denn entweder nimmt man an, dass der Gott Alles vorsehe, und dann muss man ihn auch für die Ursache des Schlechten halten, oder, wenn man ihn nur für Einiges oder für gar nichts sorgen lässt, so erklärt man ihn entweder für übelwollend, wenn er kann und nicht will, oder für schwach, wenn er will und nicht kann. Der Begriff eines guten und allmächtigen Gottes ist also mit Hinblick auf die Erfahrung nicht zu vollziehen (l. c. 3, 9.).

§ 123.

Die Skepsis will also den Beweis führen, dass die bisherige Philosophie ihren Zweck, die Wahrheit zu erkennen, nicht erreicht hat. Und sie weiset auch deutlich genug auf eben die beiden Puncte hin, an welchen dieser sonst grossartige und wenigstens bei den grossen Philosophen mit reiner Wahrheitsliebe unternommene Versuch der Erkenntniss gescheitert ist und nicht wirkliche Erkenntniss, sondern nur weniger oder mehr brauchbare Vorarbeiten zu einer solchen geliefert hat.

Diese beiden Puncte aber liegen, wie schon bemerkt, in metaphysischer Hinsicht in der Annahme des naiven Realismus, dass das absolute Was der gegebenen Dinge erkennbar sei und in der Erkenntniss desselben allein die Wahrheit gefunden werden könne, in ethischer Hinsicht aber in dem Eudämonismus oder der Annahme, dass die Befriedigung des Willens das absolut Werthvolle sei.

Der ganzen griechischen Metaphysik liegt das Streben zum Grunde, das absolute Was des Seienden zu finden. Nachdem die Eleaten bewiesen hatten, dass das sinnlich Gegebene das Seiende nicht sein könne, sie selbst aber nur die ungenügende Antwort:

das Sein selbst ist, gegeben hatten, suchte Plato dieses Was in den aus ihren Complexionen losgelösten Merkmalen der gegebenen Begriffe und aus Missverstand in den Gattungsbegriffen. Das Allgemeine sollte das wahrhaft Seiende sein. Nachdem Aristoteles diese Ideenlehre in ihrer Unhaltbarkeit aufgezeigt hatte, kehrte man zur sinnlichen Wahrnehmung zurück und suchte in ihr das Kriterium der Wahrheit. Das tritt schon bei ihm selbst hervor, noch bewusster aber bei den Stoikern. Hiegegen zeigen nun die Skeptiker nach dem Vorgange des Protagoras, dass wir in der sinnlichen Wahrnehmung nur unsere eigenen subjectiven Zustände wahrnehmen, nicht aber das objective Wesen der Dinge; dass also die gesuchte Erkenntniss unmöglich ist. Denn was das Relative an sich selbst ist, ist unbekannt (Diog. 9, 88.). Da sie nun selbst in eben dieser Meinung standen, dass das absolute Was der Dinge erkannt werden müsste, wenn ein wirkliches Wissen gefunden werden sollte, so mussten sie mit diesem Resultate schliessen. Und jeder Versuch, zu einem Wissen zu gelangen, müsste zu demselben Resultate führen, wenn nicht ein anderer Weg entdeckt werden kann, auf dem man zu einer festen Einsicht zu kommen vermag, ohne dass man dazu eine Kenntniss des absoluten Wesens der Dinge nöthig hat. Ehe aber dieser Weg gefunden werden konnte, musste sich die neuere Philosophie erst nach mancherlei Irrwegen durch das Problem des Selbstbewusstseins, oder durch den Idealismus, hindurcharbeiten, vor welchem die Skeptiker mit ihrer Einsicht, dass wir in aller Wahrnehmung nur unsere eigenen Zustände wahrnehmen, unmittelbar standen, aber auch stehen geblieben sind.

Nicht minder zeigen die Skeptiker, dass die griechische Ethik sich selbst aufhebt. Sie strebt das zu finden, worin das Wollen seine volle Befriedigung haben kann, und sucht diese bald in diesem, bald in jenem höchsten Gute. So lange aber der Mensch strebt, sagte die Skepsis, so ist er nicht befriedigt, sondern unruhig, und, muss man ergänzend hinzusetzen, er strebt so lange, als er will. Soll also die Befriedigung eintreten, so muss er aufhören zu wollen. Die richtige Consequenz ist der Quietismus, und dies ist der eigentliche Sinn der skeptischen Ataraxie. Wo aber kein Wollen mehr ist, da kann auch nicht mehr von einer Beurtheilung des Wollens, oder nicht mehr von Lob und Tadel die Rede sein, also auch nicht von einer Ethik. Wären nun die Skeptiker selbst wirklich denkkräftig gewesen, so hätten sie schliessen müssen, dass der Wille nicht danach beurtheilt werden darf, ob er seinen Zweck erreicht oder nicht, darin also nicht seine absolute Güte oder Schlechtigkeit besteht, und dass,

da jene Beurtheilung von dem Willen, welcher den Zweck will, selbst ausgeht, vielmehr eine Beurtheilung gesucht werden müsse, die nicht von einem Willen herstammt. Auch hier also bleiben sie in der Negation stehen, obwohl sie am Anfang des richtigen Weges standen.

Ebenso scharfsinnig endlich finden sie in der Religionsphilosophie den Punct heraus, welcher eine Theodicee als ein wirkliches Wissen für das menschliche Denken immer unmöglich machen wird. Denn dieses, sich selbst überlassen, wird niemals die Allmacht eines heiligen Gottes mit der Erfahrung des Bösen in der Welt so zusammenbringen können, dass kein Widerspruch zurückbleibt.

C. Der Neuplatonismus und seine Vorläufer.

§ 124.

Die Skepsis ist das wahre Ende der griechischen Philosophie; denn so lange diese bei der oben angegebenen theoretischen und praktischen Grundansicht beharrte, musste sie consequenter Weise zu dem Bekenntnisse gelangen, dass alle ihre Bemühungen, die von ihr gemeinte und gesuchte Wahrheit zu finden, vergeblich gewesen seien. Die wirkliche Ueberwindung der Skepsis findet sich zwar erst in der neueren Philosophie, nachdem diese das von ihr gefundene und bearbeitete Problem des Selbstbewusstseins mit den in der alten Philosophie gefundenen Problemen in Verbindung gesetzt hatte, indessen hat auch das griechische Denken im Neuplatonismus noch einen Versuch gemacht, über die Skepsis hinauszukommen.

Die Darstellung desselben gehört aber in die Geschichte der Philosophie um deswillen hinein, weil er ein ganz vorzügliches Specimen des s. g. historischen Philosophirens ist, welches aus den früheren griechischen Philosophemen erwachsen ist, und er einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf viele Gestaltungen und Meinungen der neueren Philosophie ausgeübt hat. —

Das Gefühl, dass dem Neuplatonismus etwas Fremdartiges beiwohne, welches zu der früheren Art der griechischen Philosophie nicht passe, hat Manche bewogen, den Ursprung dieses Fremdartigen in einer Beimischung orientalischer Religionsansichten zu suchen. Allein abgesehen von manchen untergeordneten Puncten, in denen ein solcher Einfluss stattgefunden haben mag, wie z. B. dem Gewichte, welches man auf die Dämonologie legte, die jedoch ihre Wurzeln auch im griechischen Heidenthum hatte, so lässt sich das gesammte Begriffsmaterial,

mit welchem diese Philosophen dachten, aus der früheren griechischen Philosophie vollständig ableiten, wie sich später zeigen wird.

Aber die Gemüthsstimmung, welche diese letzten griechischen Philosophen, Neupythagoreer, pythagorisirende Platoniker und Neuplatoniker beherrschte, war eine durchaus andere geworden. Man fühlt sich bei ihnen in eine ganz andere Atmosphäre versetzt. Jene kühle, besonnene Liebe zur Wahrheit um der Wahrheit willen, jenes Streben nach Erkenntniss, welches von dieser nichts anderes sucht, als das Erkennen, wie Aristoteles treffend den Charakter der Philosophie beschrieben hatte, ist hier verschwunden. Anstatt dessen ist ein immer heisser werdendes Verlangen eingetreten, die Gottheit nicht bloss denkend zu erkennen, sondern vielmehr sie zu schauen und nicht bloss in ein persönliches Verhältniss zu ihr zu treten, sondern mit ihr in ekstatischem Zustande eins zu werden, oder in sie völlig aufzugehen.

Aber auch diese veränderte Gemüthsstimmung hat, abgesehen von den bekannten historischen Umständen in den Ausgängen des antiken Lebens, ihre tiefen Wurzeln in dem Verlaufe der griechischen Philosophie selbst. So lange jene echte philosophische Stimmung vorherrscht, welche ein Wissen, dessen Gegentheil unmöglich ist, rein um des Wissens willen sucht, tritt das eigene Selbst mit seinen Angelegenheiten zurück. Der in irgend eine Wissenschaft wahrhaft Vertiefte fragt nie, was dabei für ihn selbst herauskommen möge. Wer sich nicht zu dieser Selbstlosigkeit erheben kann, der hat bei seinem wissenschaftlichen Arbeiten einen andern Zweck, als die Wissenschaft selbst, und steht deshalb in grosser Gefahr, die Wissenschaft zu verderben, mag jener andere Zweck sein, welcherlei Art er will.

Nun lag aber in der griechischen Philosophie selbst der Grund, weshalb sie diese reine, wissenschaftliche Stimmung nicht bewahren konnte. Und dieser Grund war der Eudämonismus ihrer Ethik. Seitdem durch Sokrates und Plato die ethischen Interessen in den Vordergrund treten, zeigt es sich, dass ihre Nachfolger (mit Ausnahme des Aristoteles, der ein gleichschwebendes Interesse für die gesammte Erkenntniss bewahrt) in der Philosophie eine Anweisung zum eigenen seligen Leben suchen. Wie muss ich denken und handeln, damit ich glückselig werde? Diese Frage ist die eigentliche Triebfeder, welche in der ganzen nacharistotelischen Philosophie vorherrscht, und von der sich selbst die Skeptiker nicht frei machen können, so sehr sie auch sonst die kühle und selbstlose Besonnenheit der philo-

sophischen Untersuchung bewahren mögen. Je mehr es sich nun zeigte, dass weder der Hedonismus, noch die Ataraxie der Skeptiker, noch die Apathie der Stoiker im Stande war, die gesuchte Glückseligkeit zu verschaffen, je offener es an den Tag trat, dass der stoische Satz, die Tugend sei zur Glückseligkeit sich selbst genug, nur eine ideal klingende Phrase war, da sie selbst bekannten, es gäbe keinen wahrhaft Weisen, vielmehr Alle seien im Elende, desto mehr musste es sich aufdrängen, dass durch eigenes Denken und Handeln die gesuchte Glückseligkeit nicht erreicht werden konnte. Daher tritt in diesen letzten Zeiten des antiken Lebens auch bei denen, welche die Tradition des Philosophirens fortsetzten, eine eudämonistische Religiosität in den Vordergrund. Man suchte die Glückseligkeit durch übermenschliche, göttliche Einwirkung, und daher ein persönliches Verhältniss zur Gottheit, ohne welches sich jene Einwirkung nicht erfahren lässt. Weil es aber einmal nicht anders ist, als dass sich ein solches persönliches Verhältniss zur Gottheit nicht ohne eigenes Denken und Handeln erreichen lässt, so suchte man durchs Denken sich zum Anschauen der Gottheit zu erheben und somit das Denken zu übersteigen, oder aber durch diese Philosophie wenigstens sichere Mittel zu entdecken, um auf die Gottheit so einwirken zu können, dass sie die erstrebte Glückseligkeit schenke; so dass sich mit dieser Theosophie auch die Theurgie verband. Diese letztere aber ist so wenig eine besondere Eigenthümlichkeit orientalischer Religionsformen, dass sie vielmehr dem Heidenthum überhaupt eignet. Ihm ist es überall und zu allen Zeiten wesentlich, Mittel zu einer Einwirkung auf die Gottheit zu suchen, um deren Willen in Bezug auf die menschlichen Schicksale zu erfahren und denselben den Zwecken des menschlichen Willens gemäss lenken zu können. Auf diese theurgische Seite dieser Theosophie kann jedoch hier nicht weiter Rücksicht genommen werden.

Es ist nur noch vorab auf den Grund hinzuweisen, weshalb sich diese Philosophen vorzüglich an Plato anschlossen und dessen religiöse und kosmogonische Ansichten zum eigentlichen Aufzug ihrer Theosophie verwandten, während sie pythagoreische, aristotelische und stoische Ansichten zum Einschlag ihres bunten Gewebes nahmen. Die Anlehnung an ältere Philosopheme überhaupt lag in dem allgemeinen Charakter der nacharistotelischen Philosophie, der es, eben weil sie Lebensweisheit sein wollte, an Kraft des reinen Erkenntnisstriebes gebrach. Darum war sie unfähig zur selbständigen Speculation. Dass aber Plato so sehr bevorzugt wurde, hatte nicht allein

darin seinen Grund, dass er derjenige Philosoph war, welcher seinen bedeutendsten Nachfolgern den Gedankenstoff geliefert hatte, den sie mehr oder weniger logisch verarbeiteten, sondern auch darin, dass seine religiösen Ansichten dem frommen Bedürfniss am meisten entsprachen. Bei ihm allein trat die neidlose Güte des weltbildenden und weltbeherrschenden Gottes deutlich in den Vordergrund. Weder der in seliger Ruhe sich selbst denkende, unbewegte erste Beweger des Aristoteles, noch die unthätigen Götter des Epikur, noch die vernünftige Materie der Stoiker konnten dem religiösen Gefühle genügen. Daher musste man sich zu Plato zurückwenden, weil man eben nichts Besseres hatte oder kannte. Denn die neidlose Güte der Gottheit ist es allein, zu welcher die menschliche Glücksbedürftigkeit eine genügende Zuflucht nehmen kann. — Leider aber verdarb man je länger desto mehr diesen Vorzug der platonischen Philosophie durch thörichte Speculationen. Aus der Darstellung der neuplatonischen Ansichten wird erhellen, dass die Gottheit derselben dem platonischen Gottesbegriffe durchaus unähnlich ist. Denn das Eine der Neuplatoniker ist nicht eine Persönlichkeit, die absichtlich aus freier Güte die Welt schafft, damit diese möglichst vollkommen sei, sondern es ist ein unpersönliches Urwesen, aus welchem mit angeblicher logischer Nothwendigkeit nach einigen Vermittlungen endlich die Welt erfolgt; ja es ist in Wahrheit weiter nichts, als das absolut Unbestimmte, das *ἄπειρον* des Anaximander. Wie diese Umwandlung des platonischen Gottes in ein unpersönliches Urwesen, die der eigentlichen Absicht widersprach, sich vollzogen hat, wird die Darstellung näher zeigen. Nur so viel soll hier noch gesagt werden, dass sie hauptsächlich deshalb erfolgte, weil man trotz aller Anlehnung an Plato, doch dessen höchst nöthige scharfe Unterscheidung zwischen der Wissenschaft und der blossen Meinung vergessen hatte. Auf gleichem Wege ist auch in neuern Zeiten oft genug aus dem Theismus der Pantheismus unwillkürlich entstanden. Je lebhafter das religiöse Gefühl ist und je weniger es sich eben deshalb der Aufsicht eines besonnenen und ernsten Denkens unterstellen will, desto mehr scheint es ihm zu entsprechen, ein wirkliches Wissen und zu höchst ein Anschauen der Gottheit zu erringen. Dabei geräth es aber fast unvermeidlich auf den Weg des Pantheismus, und zwar nicht allein deshalb, weil dieser Alles als von der Gottheit durchdrungen und mit ihr verschmolzen darstellt, sondern auch, weil das nicht mit der allergrössten Vorsicht bewachte Denken in keine andere Schlinge so leicht hineingeräth, als in die, die allgemeinen Begriffe als real zu denken. Dieser Fehler

aber führt nothwendig zum Pantheismus, wenn er consequent durchgeführt wird, und wenn der Grundtrieb des Denkens eben in jenem religiösen Gefühle liegt.

a) Die Vorläufer des Neuplatonismus.

§ 125.

Zu den Philosophen, aus deren Ansichten der eigentliche s. g. Neuplatonismus (die Systeme des Plotinus und seiner Schüler) sich entwickelt hat, rechnet man die Neupythagoreer, die neuern oder pythagorisirenden Platoniker und den alexandrinischen Juden Philo.

Von diesen sind die Neupythagoreer am wenigstens bekannt und ihren überlieferten Bruchstücken nach auch am unbedeutendsten. Im ersten Jahrhundert v. Chr. soll Nigidius Figulus in Alexandrien den Pythagorismus erneuert haben. Sonst werden genannt: Apollonius von Tyana, von dessen Leben Philostratus sagenhaft berichtet; Moderatus aus Gades c. 60 n. Chr., Nicomachus aus Gerasa c. 150 n. Chr., auch Numenius, der aber richtiger zu der folgenden Klasse gerechnet wird. Ausserdem gehören hierher manche dem Archytas, Ocellus Lucanus u. s. w. untergeschobene Schriften. Sie mischten auf verschiedene Weise pythagoreische, platonische und aristotelische Meinungen. Nach Moderatus haben schon die alten Pythagoreer sich der Zahlen nur als Symbole für die Begriffe bedient; die Eins drücke die Einheit und Gleichheit, die Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge aus; die Zweizahl dagegen das Anderssein, die Ungleichheit, Theilung u. dgl. Nach Nicomachus hat die weltregierende Vernunft die Welt nach der Zahl geordnet, welche als Princip und Urbild der Dinge im Verstande des Demiurgen existirt (Arithm. Introd. 1, 6); er setzt also die Zahlen (= Ideen) schon als Gedanken in den Verstand Gottes. Nach Pseudo-Archytas giebt es zwei Principien, das geordnete und bestimmte und das ungeordnete und unbestimmte Sein oder Form und Materie; die Gottheit als höchste Ursache bewegt die Materie zur Form. Bemerkenswerth ist dabei, dass die Materie als *οὐσία*, also als das Seiende, bestimmt und gesagt wird, dass weder die Materie durch sich selbst die Form annehmen, noch diese an jener werden könne, wenn nicht eine andere Ursache wäre, welche das Wesen (*ἐστώ*) der Dinge zur Form bewege (Mullach 1, p. 568.).

Endlich findet sich bei ihm schon eine allgemeine Ansicht vom Wesen der Philosophie ausgesprochen, welche nicht allein den Neu-

platonikern, sondern auch in neuern Zeiten vielen Philosophen als Leitfaden gedient hat. Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft. Sie sucht die gemeinschaftlichen Principien alles Seienden. Wer nun Alles unter Ein Princip bringen und von demselben wieder auf geordnete Weise ableiten kann, der ist der Weiseste und vermag den Gott zu schauen und zu erkennen, dass der Gott Anfang, Mitte und Ende von Allem ist (Mullach frag. ph. 1, p. 558 sq. ib. 2, p. 33.). Man sieht hier schon das allgemeine Programm des seines Verfahrens bewussten Pantheismus, wird aber auch leicht sehen, dass diese Ansicht ein Ausfluss der platonisch-aristotelischen Meinung ist, das, was ist und geschieht, durch bloss logische Operationen erkennen zu können. Die logische Klassification der Begriffe gilt für ein Erkennen des wahrhaft Seienden und Geschehenden. —

Bedeutender sind die neuern Platoniker, bei denen die platonischen Meinungen den Grundstein ihrer Ansichten bilden. Am bemerkenswerthesten sind Plutarch und Numenius.

§ 126.

1. Plutarch,

aus Chäronea c. 50—125 n. Chr. lehrt in Athen, Consul unter Trajan, in seinem Alter Priester des pythischen Apollo; viele moralisch religiöse Abhandlungen.

Plutarch folgt vorzüglich dem von ihm über alle andern Philosophen gestellten Plato und bestreitet die Schulen des Epikur und der Stoiker. Er ist vorzüglich deshalb zu beachten, weil man bei ihm deutlich erkennt, theils wie die späteren Platoniker die Ansichten ihres Meisters über Gott, Welt und Seele, welche dieser selbst nicht für ein strenges Wissen, sondern bloss für annehmliche Meinungen ausgegeben hatte, als das Fundament ihres Wissens betrachteten, theils weil bei ihm die vom echten Platonismus abweichende Auffassung der Ideen als Gedanken Gottes und das damit veränderte Verhältniss Gottes zur Welt hervortritt, theils endlich weil seine ganze Denkweise von dem mystisch religiösen Geiste durchzogen ist, welcher die pythagoreisch platonische Philosophie dieser späteren Zeiten chrakterisirt.

Die wahre Frömmigkeit besteht nach ihm nicht in der Beobachtung religiöser Gebräuche, sondern wie die Wahrheit der eigenthümliche Besitz Gottes ist, so besteht das Streben zur Göttlichkeit im Trachten nach der Wahrheit, und dies ist ein heiligeres Werk als alle Reinigungen und aller Tempeldienst; denn das Ziel solcher

Gebräuche ist eben die Erkenntniss des Ersten, Herrschenden und Intelligiblen, das Wissen vom Seienden (de Is. et Osir. cp. 1—3.). Dieses Wissen entspringt bei ihm aber nicht aus nüchterner logischer Bearbeitung der gegebenen Begriffe, sondern auf der unkritisch angenommenen Grundart der bezeichneten Denkweise, in welcher schon die Verquickung rein theoretischer mit ethischen und ästhetischen Begriffen vorhanden war. Aus solcher Verquickung aber ergiebt sich das eigentliche Wesen alles Mysticismus.

Das wahrhaft Seiende, dessen Erkenntniss das höchste Ziel ist, sieht Plutarch nun nicht, wie Plato, in den Ideen, sondern allein in dem Einen Gotte (de Ei ap. Delph. cp. 20.). Denn die höchsten Principien sind ihm das Eine und die unbegrenzte Zweiheit (de def. orac. cp. 35.). Der Weg aber, auf welchem ihm das Eine zum Gotte wird, scheint ungefähr folgender zu sein: Die Einheit ist zunächst bloss ein logisches Merkmal der platonischen Ideen, deren jede sowohl nur in der Einzahl vorhanden als auch ihrem Wesen nach eins d. h. unzertrennlich ist. Wird nun dieser allgemeine Begriff des Einen, unter welchen alle Ideen fallen, wie es dem Platonismus eigen ist, auch als eine Idee, also als ein selbständig seiendes Was gefasst, so tritt er, zumal wenn pythagoreische Meinungen hinzukommen, an die Spitze alles Seienden und wird damit selbst zum Urseienden oder zum realen Anfangspuncte von Allem und damit zum Gotte. Ist das Eine nun als ein ὄντως ὄν unentstanden, unveränderlich und unvergänglich, ist es ferner seiner Qualität nach eins, d. h. einfach, nicht zusammengesetzt aus Materie und Form, und daher auch, weil unvermischt, unbefleckt, lauter und rein, (denn durch die Vermischung mit einem Andern entsteht der μιασμός, de Ei ap. D. cp. 20.), so gewinnt es eben durch dieses Merkmal des unveränderlich Reinen auch den ethischen Werth des unveränderlich Heiligen. „Das Göttliche, sagt Plutarch, ist nicht ein Vieles, wie ein jeder von uns, nicht eine bunte Ansammlung unzähliger Unterschiede, welche in den Veränderungen und Passionen entstehen“ (ibid.). Aehnlich wird dann weiter dieses Eine, weil es der Anfang oder die Ursache von Allem ist, mit der Würde des Guten bekleidet, d. h. des für Alles Nützlichen und Nothwendigen, welches selbst keines Andern zu seinem Dasein und Bestehen bedarf, aber für alle Bedürfnisse der vorhandenen Dinge ausreicht. Wird dann endlich dieses Princip personificirt, so wird es, weil es Allem Dasein und Leben und alles Nützliche und Heilsame darreicht, ohne für sich selbst, dem Allgenugsamen, damit einen Zweck zu verbinden, auch mit Güte und Neidlosigkeit begabt. —

Das zweite Princip, die unbegrenzte Zweiheit, ist nur ein pythagoreischer Name für die Materie, die als Princp aller Formlosigkeit und Ungeordnetheit oder als *ἀπειρία* beschrieben wird (de def. or. cp. 35.). Sie nimmt Alles auf, ist der Ort für Gutes und Schlechtes, verlangt aber und strebt nach dem Ersten und Herrschenden und bietet sich ihm dar, um seine Ausflüsse und Aehnlichkeiten zu empfangen (de Is. et Os. cp. 53.).

Jedoch blieb Plutarch bei diesen platonisch-aristotelischen Bestimmungen über die Materie nicht stehen. Denn durch sie allein war ihm die in diesen späteren Zeiten mehr hervortretende Frage nach dem Ursprunge des *κακόν* nicht zu beantworten. Aus den beiden Principien, dem guten Gotte und der völlig qualitätslosen Materie konnte das Schlechte, Ueble, Böse unmöglich erklärt werden. Daher bestreitet er nicht bloss die Epikureer, sondern auch die Stoiker. „Denn es ist unmöglich, dass irgend etwas Schlechtes entstehe, wenn der Gott Urheber von Allem ist, noch etwas Gutes, wenn er es von Keinem ist. Daher ist es eine uralte, von Theologen und Gesetzgebern zu den Dichtern und Philosophen gelangte Meinung, dass aus zwei entgegengesetzten Principien und zwei feindlichen Kräften das Leben gemischt, und die Welt, wenn auch nicht die ganze, doch die irdische unter dem Monde, ungleich und mannigfaltig und auf alle Weise veränderlich geworden ist. Denn wenn unmöglich etwas ohne Ursache entstehen, eine Ursache des Schlechten aber das Gute nicht hervorbringen kann, so muss die Natur eine eigene Ursache sowohl für das Gute, als für das Schlechte haben“ (ibid. cp. 45.). Widrigenfalls nämlich würde der gute Gott die Ursache des Schlechten sein, wenn nach stoischer Ansicht eine qualitätslose Materie ihre Qulitäten von dem sie bewegenden Gott empfinge. „Daher kann das an sich Qualitätslose und Träge nicht die Ursache des Schlechten sein. Denn woher sollte die Unordnung in die Dinge gekommen sein, wenn das zum Grunde Liegende eine qualitätslose Materie und aller Ursächlichkeit ledig, der Demiurg aber gut und ausser ihnen kein Drittes vorhanden war?“ (de anim. procr. cp. 6.).

Dieses Dritte, die Ursache der Schlechtigkeit, konnte nun leicht aus der platonischen Materie entwickelt werden. Denn diese war, wenn auch qualitätslos, doch die Ursache der Ungeordnetheit (*ἀκοσμία*). Jede Privation aber kann, wie aus Aristoteles erinnerlich ist, als ein Position angesehen werden. Daher wird die *ἀκοσμία* zu einer positiven Eigenschaft der Materie und ferner, da

aus jeder Qualität etwas folgen kann, zu einer δύναμις, und diese endlich zu einem eigenen Wesen.

Daher sagt Plutarch, während die Begriffe (λόγοι), Formen und Ausflüsse Gottes, welche in den Himmel und die Sterne gelangten, eine unvergängliche Dauer hätten, besässen die in das Passive gesäeten eine solche nicht; „denn die letzten Theile der Materie (die vier irdischen Elemente) occupirt eine verderbliche Macht (φθαρτικὴ δύναμις, de Is. et Os. cp. 59.). Diese δύναμις wird aber weiter zu einer wirklichen Seele. Denn da nach Plato die Materie vor der Einwirkung des Gottes eine eigene ungeordnete Bewegung hat und das Princip aller Bewegung nach Plutarch die Seele ist, als ein αὐτοκινητόν und ἀεικίνητον (de an. procr. cp. 7.), so muss ursprünglich ausser dem bewegt werdenden Körperlichen auch eine bewegende Seele vor der Bildung der Welt vorhanden sein. „Vor der Entstehung der Welt war also Ungeordnetheit, aber nicht eine unkörperliche, noch unbewegte, noch seelenlose, sondern das Körperliche derselben war ungestaltet, das Bewegende (die Seele) aber am Wahrnehmen verhindert und unvernünftig. Denn der Gott hat weder das Unkörperliche zum Körper, noch das Unbeseelte zur Seele, oder weder das Berührbare und Undurchdringliche, noch das, was vorstellen und bewegen kann, selbst gemacht" (ibid. cp. 5.). Vielmehr: „diese unvernünftige Seele und der formlose Körper waren miteinander immerdar ohne Anfang. Nachdem aber die Seele (Weltseele) mit Vernunft begabt war, ist sie der Anfang der Veränderung für die Materie geworden; denn nicht aus ihr selbst, noch aus dem Nichtseienden hat sie die Natur des Körpers gebildet, sondern den ungeordneten Körper hat sie zu einem geordneten gemacht" (quaest. plat. cp. 4.).

Mit diesen Sätzen glaubt Plutarch nur den alten platonischen Satz gewahrt zu haben, dass der Gott nur die Ursache des Guten sei. Denn das Schlechte legt er in die Natur des Körpers und in die schlechte Weltseele (de Is. et Os. cp. 49.). Dabei aber wird das platonische μὴ ὄν zu einem derben, aus Körper und Seele bestehenden Seienden!

§ 127.

Obwohl mit diesen Ansichten nur der echte Platonismus reproducirt werden soll, so ist doch, abgesehen von einzelnen Meinungen, eine in ihren Folgen überaus wichtige allgemeine Abänderung dadurch eingetreten, dass die scharfe Scheidung Plato's zwischen dem Wissen und Meinen nicht mehr beachtet wurde, sondern man die Gegen-

stände des platonischen Wissens und blossen Meinens mit einander confundirte und daraus sein Wissen zu bereiten suchte. Daher wurde nun der höchste Gegenstand der platonischen *πίστις*, der weltbildende Gott, zum *ὄντως ὄν* und nahm damit die Stelle ein, welche bei Plato die Ideen, als *ὄντως ὄντα*, gehabt hatten. Diese aber mussten sich nun, weil ihr Platz von dem Gotte besetzt war, gefallen lassen, zu *λόγοι καὶ εἴδη καὶ ἀποῤῥοιαὶ τοῦ θεοῦ* (ibid. 59.) oder, wie man es in neueren Zeiten ausgedrückt hat, zu lebendigen Gedanken der Gottheit zu werden. Daher treten jetzt nur zwei Principien an die Spitze, der Gott, das wahrhaft Seiende, und die Materie. Diese Veränderung findet sich in ihrem ersten Ursprunge bei Aristoteles, bei welchem der Gott, als *νοῦς*, und die Materie auch die letzten Principien sind. Der aristotelische Gott ist freilich ein von dem platonischen ziemlich entferntes Wesen, da er nur sich selbst denkt und unmittelbar wenigstens nur die Ursache der kreisförmigen Bewegung des Fixsternhimmels ist. Ist aber der *νοῦς* überhaupt dasjenige Wesen, welches die *νοητά* denkt, so war es natürlich, dass bei denjenigen Platonikern, die sich näher an Plato hielten, als Aristoteles gethan hatte, die Ideen zu Gedanken dieses *νοῦς* oder der Gottheit wurden und man nun auch Plato selbst nicht anders auslegte. Dies scheint in den spätern Zeiten fast allgemein geschehen zu sein. So sagt Seneca, indem er von Plato spricht: *Haec exemplaria omnium rerum deus intra se habet* (Ep. 65.). In den *placitis philosophorum* bei Plutarch (1, 10.) heisst es: Die Ideen haben ihr Dasein in den Gedanken und Vorstellungen Gottes; und Diogenes Laërtius berichtet ganz trocken, Plato habe zwei Principien des All angenommen, den Gott und die Materie (3, 69.).

Diese Veränderung hatte nun zur weiteren Folge, dass das absolut Seiende, welches Plato noch in der Mehrzahl seiner Ideen gesehen hatte, jetzt nur in der Einzahl gesetzt wurde, nicht weil im Begriffe des Seienden dazu eine Nothwendigkeit lag, obgleich Plutarch dies zu glauben scheint, wenn er sagt: Das Seiende muss eins sein, wie das Eine seiend ist (de Ei. cp. 20.); sondern weil seit Xenophanes und den Pythagoreern das philosophisch gebildete Bewusstsein sich dem Monotheismus zugewandt hatte.

Die wichtigste Folge dieser Abänderung des Platonismus bestand aber darin, dass nun auch der Gott in dieselbe Stellung gerieth, welche bei Plato die Ideen zu der vorhandenen Welt eingenommen hatten. Wie diese von den veränderlichen Dingen getrennt und keine Principien der Causalität sind, so muss dies nun auch von

dem Gotte, als dem ὄντως ὄν, gelten. Er, der Seiende, der noch dazu der Reine, Heilige, Gute ist, darf mit der wandelbaren Materie, dem Principe des Schlechten, nicht in Berührung kommen. Soll nun dabei dennoch der ursprüngliche Gedanke Plato's, dass der Gott der Weltbildner ist und von ihm alles Gute stammt, bewahrt bleiben, so muss irgendwie eine Vermittelung zwischen dem Gotte und der Welt gesucht werden, welche beide zugleich aus einander hält und verbindet. Und dieses Suchen nach einer solchen Vermittelung zwischen den beiden unvereinbaren Principien wird nun einer der beiden Haupttriebe des Philosophirens.

Bei Plutarch ist indessen dieser Gedanke noch nicht herausgearbeitet, sondern es finden sich dazu nur die Principien. So sagt er, sich gegen den Pantheismus der Stoiker wendend: „Es geziemt sich nicht, dass der Gott in der Materie, welche Alles leidet, und in den Dingen, welche unzähligen Nothwendigkeiten, Zufällen und Veränderungen unterworfen sind, mit ihnen vermischt vorhanden sei, sondern uns ist er irgendwo oben in der unveränderlichen Natur auf heiliger Basis gegründet" (ad princip. in erud. cp. 5.). „Er ist fern von der Erde, fleckenlos, lauter und rein von allem vergänglichen und sterblichen Wesen" (de Is. et Os. cp. 79.). „Das Reine darf das Unreine nicht berühren" (ib. cp. 4.). Uebrigens aber begnügt er sich, in dieser Hinsicht an den alten Gedanken Plato's anzuknüpfen, wonach der höchste Gott nur das Unsterbliche schafft und den Untergöttern das Sterbliche hinzuzufügen überlässt. Auch bezieht sich bei ihm die Fürsorge des höchsten Gottes, ähnlich wie bei Aristoteles, nur auf das Weltganze; für das Besondere überträgt er sie den niederen Göttern (der Sonne und den übrigen Gestirnen) und ihren Dienern, den Dämonen (de Fato cp. 6. de Gen. Socr. cp. 16.). —

In diesem Allen zeigt sich eine merkwürdige Umwandlung in dem eigentlichen Ziele der Bearbeitung der Begriffe. Plato hatte die rein metaphysische, von allem Religiösen weit abliegende Frage, wie zum Sein das Geschehen hinzukommen könne, nicht zu lösen gewusst, nachdem er das wahrhaft Seiende mit Recht ohne allen ihm ursprünglich immanenten Trieb zum Wirken gedacht hatte. Diese anfänglich rein metaphysische Frage wurde aber dadurch zu einer religiösen, dass man den Begriff des Gottes mit dem des Seienden identificirte und nun glaubte, wie bei Plato das Wissen in der Erkenntniss des wahrhaft Seienden bestanden habe, so müsse es nun auch in der Erkenntniss des Gottes bestehen. Hierin liegt der eigentliche Ursprung der s. g. Theosophie oder des Strebens, ein wirkliches

strenges Wissen von den göttlichen Dingen zu erlangen. In der That aber sind alle jene anscheinend religiösen Begriffe, welche uns später z. B. in dem Logos des Philo und dem νοῦς und der Weltseele des Plotin begegnen werden, und durch welche man die Verbindung Gottes mit der Welt zu begreifen suchte, nur die Erzeugnisse jener rein metaphysischen Verlegenheit, in welcher man vor der Frage stand: wie und unter welchen Bedingungen das Seiende ohne Widerspruch als verursachend gedacht werden könne? Danach mag man ermessen, welcher religiöse Werth jenen vielgebrauchten und weit umhergetragenen Begriffen in Wahrheit zukommen möge. —

§ 128.

Ausserdem mögen noch einige psychologische Aeusserungen Plutarchs bemerkt werden. — Die Stoiker hatten das s. g. ἡγεμονικόν oder den denkenden Theil der Seele, als den Quellpunct alles seelischen Geschehens gesetzt und daher auch in den Begierden und Affecten nur durch körperlichen Einfluss veränderte Gedanken erblickt, d. h. sie für schlechte Meinungen und Urtheile gehalten, die übrigens dem denkenden Theile angehörten. Plutarch scheint das Unrichtige dieser Ansicht gefühlt zu haben und hält sich im Gegensatz dagegen an die Meinung, dass die Seele, als ein Theil oder Abschnitt der Weltseele, in ihrer eigenen Natur den Gegensatz des Guten und Schlechten habe. Nur so, meint er, lasse es sich erklären, wie ein und derselbe Mensch besser und schlechter sein könne als er selbst, wenn er gewissermassen zweifach sei. Wer das Schlechtere in ihm selbst sich unterwirft, ist besser als er selbst; wer es geschehen lässt, dass das Bessere dem Schlechteren folgt und dient, ist schlechter als er selbst und handelt wider die Natur; denn von Natur geziemt es sich, dass die göttliche Vernunft über die Unvernunft herrscht. Dann aber soll das Uebergewicht des Besseren oder Schlechteren doch wieder in körperlichen Zuständen seinen Grund haben. In der Jugend wachsen aus dem „leidentlichen Fleische“ heftige Leidenschaften hervor; im Alter dagegen, wo mit dem Körper die Passionen matter werden, hat die Vernunft mehr Kraft (de virt. mor. cp. 3, 7. 11.). Damit stimmt überein, dass die Seele an sich frei ist, weil sie Leben ist und sich also nach ihrem eigenen Willen bewegen kann, dass sie aber diese Freiheit nur hat, wenn sie auser dem Leibe ist (Plut. Fragm. 2, 5.). Endlich aber vereinigt er sich mit den Stoikern dahin, dass der Mensch selbst, „dieses Ich,“ nicht die Mischung von Leib und Seele, sondern nur die Seele, ja im eigentlichen Sinne nur das

Herrschende derselben ist, „durch welches wir einsichtig sind, urtheilen und handeln". Die übrigen Theile der Seele wie des Körpers sind nur Werkzeuge dieser Kraft (adv. Colot. cp. 21.)

Es ist natürlich, dass in dem tiefen Dunkel, in welchem sich die alte Psychologie befindet, die Meinungen hin und her schwanken, und wenn sie einen Irrthum vermeiden wollen, in einen anderen fallen. Uebereinstimmend ist man aber in der Ansicht, dass das eigentliche Wesen der Seele gut sei, dass das Schlechte einen der reinen Seele fremden Ursprung habe und dass der Körper das Hinderniss der Vernunft, Freiheit und Tugend bilde. Interessant ist es dabei in gewisser Hinsicht, dass der Sprachgebrauch, wie es scheint auf Veranlassung der Epikureer, sich zu ändern anfängt. In seinen gegen diese gerichteten Schriften gebraucht Plutarch das Wort Fleisch in derselben Bedeutung, wie Körper; die Lüste sind so gut im Fleische, wie im Körper (cf. non posse suav. viv. sec. Epic. 3. 4. 5. 6. 7. 9. 12. 14. 16. 31. adv. Colot. 27. 30.).

§ 129.

2. Numenius

aus Apamea in Syrien, ungewissen Zeitalters. Fragmente hauptsächlich bei Eusebius, praep. evangel. 11. 15. Er meinte, Pythagoras und Plato hätten ihre Weisheit aus dem Oriente, und hielt den letzteren nur für einen attisch redenden Moses.

Bei Numenius finden sich schon deutlichere Anklänge an den eigentlichen Neuplatonismus. Im Anschluss an Plato beweist er zunächst, dass weder die bestimmten Körper, noch die Materie überhaupt das Seiende sein können. Denn weder das eine, noch das andere bleibt; die Materie ist ein fliessender Strom, eine bestimmungslose Tiefe, Breite und Länge. Um die ihrer Natur nach sterblichen und veränderlichen Körper vor gänzlicher Auflösung und Zerstreuung zu bewahren, bedarf es daher eines anderen Principes, das sie zusammenhält (eigentlich in ihrem Flusse aufhält). Dieses ist das Unkörperliche, denn dieses allein steht festgegründet und erleidet keinerlei Bewegung. Ist das Seiende (*οὐσία*) und die Idee demnach etwas Intelligibles, und ist der *νοῦς* die Ursache der Idee, so ist dieser allein das Gute. Ist dieses Gute aber nicht körperlich, so kann es auch im Körperlichen nicht gefunden werden, sondern um es zu schauen, muss man sich von allem Wahrnehmbaren entfernen und mit dem Guten allein verkehren, da wo kein Mensch noch irgend ein lebendes Wesen, weder ein grosses noch kleines ist, sondern eine unaussprechliche göttliche

Ruhe (*ἐρημία*). Deshalb ist dieser erste *νοῦς* auch den Menschen unbekannt, sie kennen bloss den Demiurgen. Dieser erste *νοῦς* nämlich, der in heiliger Ruhe bleibt, ist der erste Gott, ein in sich selbst seiendes, einfaches Wesen, das, weil es mit sich selbst gänzlich zusammen ist, nie einen Unterschied in sich hat. Von diesem ersten *νοῦς* aber entsteht ein zweiter, ohne dass dadurch der erste eine Veränderung erleidet. Denn in der Mittheilung des Göttlichen verliert das Mittheilende nichts, sondern sie geschieht wie die Mittheilung der Wissenschaft oder wie das Anzünden eines Lichtes von einem andern. Dieser zweite Gott ist zwar auch Einer, aber da er mit der Materie, welche eine Zweiheit ist, zusammen kommt, so einigt er sie zwar, aber wird von ihr entzweit; indem er nämlich auf die Materie schaut und sich um sie bekümmert, schaut er nicht mehr auf sich selbst. Der erste Gott bildet also die Welt nicht, er ist von allen Werken frei wie ein König; der zweite Gott, sein Sohn, ist der weltschaffende und beherrschende Gott, der den Himmel (die Welt) durchdringt. Dieser zweite Gott ist selbst ein doppelter, er schafft seine eigene Idee und die Welt. In ihm sind zwei Thätigkeiten; mit der einen schaut er sich selbst, seine eigene Idee (Beschaffenheit), mit der anderen schafft er die Welt. Daher wird Numenius wahrscheinlich diese zweite Thätigkeit als den dritten Gott angesehen haben, der mit dem zweiten eins ist, obgleich Proklus (Tim. 2, 93.) berichtet, Numenius habe die Welt für den dritten Gott gehalten. Analog spaltet er auch die vernünftige und unvernünftige Thätigkeit der Seele in zwei Seelen. —

Man sieht hier schon deutlicher, als bei Plutarch, den Fortgang dieser Grübeleien, durch welche man eine Verbindung zwischen dem Gott, d. h. dem unbewegten, ruhigen Seienden, und der Materie stiften wollte, um zu erklären, wie von dem Seienden aus die Bildung der Welt geschehen könne, trotzdem dass es nicht als ein Thätiges, sich Bewegendes, gedacht wurde. Der erste Gott ist der sich selbst denkende *νοῦς* (cf. Aristoteles). Von ihm aus entsteht ein zweiter *νοῦς* und zwar auf die angegebene Weise, ohne eine Veränderung seiner selbst. Nachdem man nun auf diese Weise das ruhige Insich-bleiben des ersten Gottes, als des Seienden, gerettet zu haben glaubt, scheint man unbedenklich diesem zweiten Gott sowohl das (ruhige) Anschauen seiner selbst, als auch die weltschaffende Thätigkeit übertragen zu können. Aber da hier eben der Widerspruch, den man eigentlich vermeiden wollte (dass das Seiende an sich ein Thätiges ist), wieder hervortritt, so spaltet man den zweiten Gott

wieder in zwei und gewinnt so einen dritten, indem man die weltschaffende Thätigkeit als einen besonderen Gott setzt. Diese drei Götter, oder den Grossvater, Sohn und Enkel, wie Numenius sich ausgedrückt hat, setzt man endlich als ein und dasselbe (*τὸ αὐτό*, Procl. l. c.). Dies scheint man deshalb mit Recht thun zu können, weil alle drei denselben Inhalt haben. Denn alle drei sind *νοῦς*. Der Inhalt des *νοῦς* aber sind die Ideen, wie schon Aristoteles gesagt hatte, das Denkende sei gewissermassen dasselbe wie das Gedachte. Der zweite Gott empfängt nun seinen Inhalt von dem des ersten Gottes, und der dritte Gott schafft nach diesem Inhalt die Welt; alle drei haben also denselben Inhalt oder sind, wie Andere sagten, dieselbe Substanz. Dieses Verhältniss ändert sich auch nicht, wenn nach der Angabe des Proklus Numenius die Welt für den dritten Gott gehalten hat; denn da in ihr der Inhalt des zweiten Gottes (die Ideen, Formen) abgebildet ist, so hat sie auch denselben Inhalt. — Es zeigt sich hier beiläufig, wie schon bei Aristoteles die erste Veranlassung liegt, dass die platonischen Ideen später in Gedanken Gottes umgebildet wurden. Ist der *νοῦς* das erste oder wahrhaft Seiende, so ist er die Ursache der Formen, nach welchen die Materie gebildet wird, d. h. sie sind seine Gedanken, wie noch heut zu Tage die populäre Vorstellung den Verstand für die Ursache des Denkens hält. — (Es ist interessant hier zu bemerken, wie verschieden verschiedene Philosophen, je nachdem ihr Blick gerichtet ist, ein und dasselbe Problem zu lösen suchen. Numenius stösst auf den Gedanken, dass die Materie in ihrem ewigen Flusse sich ohne eine Gegenwirkung zerstreuen müsse. Ihm wird das Princip dieser Gegenwirkung, weil er platonische Gedanken im Kopfe hat, sofort zum Seienden und dann zum Gott. Kant kam auch in seiner Naturphilosophie auf dieselbe Frage. Er hatte seine Materie, um ihre Raumerfüllung zu erklären, mit einer Repulsivkraft begabt. Daraus folgte auch eine Zerstreuung derselben. Er aber nahm seine Zuflucht zu einer Attractionskraft, mit der er die Materie ferner ausstattete. Beide stellen die Frage falsch, und Beide geben eine falsche Antwort; aber Numenius zeigt sich als Schwärmer, Kant als Denker, weil dieser in der Sphäre der Begriffe bleibt, in welcher das Problem liegt.)

In etwas anderer Weise, die dem Ausdrucke nach dem Neuplatonismus noch näher kommt, fasst Apulejus von Madaura (c. 130 n. Chr.) die göttliche Dreiheit. Er erzählt, nach Plato gebe es zwei Substanzen oder Essenzen; die eine könne nur mit dem

Gedanken, die andere nur mit den Sinnen erfasst werden. Zu der esteren gehöre *primus Deus, Mens formaeque rerum et anima.* Er scheint also den ersten Gott nicht als *νοῦς*, sondern als das Seiende gefasst zu haben, die zweite Stelle nimmt der Verstand ein und, als sein Inhalt, die Formen der Dinge; die dritte aber die Seele, welche, als das lebendige und also thätige Princip, die Formen der Materie einbildet. Aehnlich lässt später Porphyrius den Plato sagen: das Wesen Gottes erstrecke sich bis zu drei Hypostasen; der höchste Gott sei das Gute, der zweite der Demiurg, der dritte die Weltseele; denn bis zur Seele gehe die Gottheit (Cyrill. contr. Julian. 8, p. 271.).

§ 130.

3. Philo, der Jude,

aus Alexandrien, von priesterlichem Geschlecht, steht 40 n. Chr. im Greisenalter. Seine hinterlassenen Schriften enthalten meistens allegorische Deutungen des Pentateuch, durch welche er den Judaismus und die griechische Philosophie als dem Wesen nach identisch darstellen wollte. Hier können nur seine philosophischen Meinungen in Betracht kommen.

Ungleich bedeutender und einflussreicher als die bisher erwähnten Philosophen ist Philo durch die Art, wie er aus platonischen, aristotelischen und stoischen Elementen ein Ganzes theosophischer Anschauung zu bilden versucht hat. Eigentlich philosophisches Denken ist freilich nicht bei ihm zu finden, da er gegen die von ihm selbst gemachten Widersprüche völlig blind ist. Er ist in Wahrheit nur ein theosophischer Rhetor.

Die Philosophie ist ihm ein Streben, genau das Seiende (*τὸ ὄν*) zu schauen, und wenn man das nicht vermag, wenigstens das Bild desselben, die heiligste Vernunft (*λόγος*) und nach dieser das vollkommenste Werk im Wahrnehmbaren, diese Welt (de confus. ling. 20, 419.).

Wie alle Platoniker geht er von dem Grundsatze aus, dass das Sichtbare nicht das Seiende ist. In Wahrheit ist die Welt nicht seiend, sondern wird nur in der Meinung der Menschen als subsistirend angenommen (de post. Caini 48, p. 258. qu. det. pot. ins. 44, 222.). Das Seiende ist vielmehr der Gott, wie überhaupt in dem späteren Platonismus.

Nun aber tritt bei Philo zwischen den beiden Hauptbegriffen, unter denen man den Gott auffasste, dem des Seienden und des

νοῦς, ein von den bisher erwähnten Platonikern nicht beachteter Unterschied hervor, aus welchem sich unvereinbare Folgen ergeben. Insofern er Gott als das Seiende fasst, sucht er alle anderen Begriffe, welche etwas Anderes, als das Sein aussagen, von ihm fern zu halten. Daher ist ihm Gott *ἄποιος*, das blosse Sein ohne einen Charakter (qu. deus immut. 11, 281.). Denn wenn man dem Gotte eine Qualität beilegen wollte, so würde der Begriff desselben einen anderen Inhalt als den des Seienden haben. Es scheint also dann nicht eins, sondern zwei gesetzt zu werden, das Seiende und seine Qualität. „Gott aber ist Eins, eine einfache Natur, keine Mischung, kein Zusammengesetztes wie ich, der Mensch, der ich Vieles bin" (Leg. Alleg. I, 13. 14. II, 1.). Daher ist Gott auch nicht gut, sondern über das Gute erhaben (de vit. contempl. 1, 472.). Denn im Begriff des Seienden ist der des Guten nicht enthalten. Da nun der Begriff Gottes mit dem des Seienden indentisch ist und vorausgesetzt wird, dass nur Ein Gott ist, so subsistirt Gott allein im Sein; das, was nach ihm ist (seine Folgen), wird nur in der Meinung als subsistirend angenommen (qu. det. pot. ins. 44, 222.). Hiernach würde also Alles, was nicht Gott ist, ein *μὴ ὄν* sein, und Philo müsste der strengen Consequenz nach sein Wissen auf den alten eleatischen Satz beschränken, dass das Sein ist, und alles Andere nur trügerische Meinung ist, wie der Neuplatonismus an seinem Ende selbst bekennt (vgl. Damascius).

Allein eine solche Consequenz ist bei ihm nicht zu erwarten. Zunächst steuert er vielmehr geradezu in den Pantheismus hinein, indem er Gott für das Allgemeinste erklärt (*τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός*, Leg. Alleg. 2, 21. 82.). Trotzdem nämlich, dass er Gott für das allein Seiende und die Welt für das Nichtseiende erklärt hat, ist die Welt ja doch da und vorhanden. Es findet sich daher scheinbar in allen Dingen der Begriff des Seins, und da Gott das Sein ist, ist er das Allgemeinste, d. h. der Begriff, welcher sich in allen Dingen findet. (Die absolute Position wird mit der Position überhaupt verwechselt. Der Begriff des absolut Seienden wird damit zu dem blossen Begriff des Etwas.) Obgleich nun auf diese Weise der Begriff Gottes keinen anderen Inhalt hat, als den absolut leeren des Seins oder des Etwas, so ist diese absolute Leere doch die absolute Fülle. Gott ist von sich selbst voll und sich selbst genugsam und erfüllt das Andere, was bedürftig und leer ist; er ist sein eigener Ort, er umfasst Alles und wird von keinem Anderen umfasst (Leg. Alleg. 1, 14. 52.). — Da nämlich das Sein der allgemeinste Begriff

ist, der in allem Anderen ist, so liegt Alles in seinem Umfange. Dieser ganze Umfang ist der Ort, wo das Sein ist. Es ist daher sein eigener Ort und alles Andere ist in diesem Orte, ist also in dem Seienden. Dieses enthält daher Alles in sich und ist somit absolut voll. Das wird als das Erfüllende dessen angesehen, was eigentlich ihm die Fülle giebt. Diese Vorstellung ergiebt sich daraus, dass das Sein der logisch höchste, also erste Begriff ist; das Erste aber ist die Ursache dessen, was nach ihm ist; dieses ist das, was es ist, durch jenes oder hat seine Fülle von dem Ersten. — Allein dieser Pantheismus ist bei Philo nur ein vorübergehender Gedanke, nicht sein wirklicher Standpunct. Gott ist ihm nicht wirklich der Welt immanent, so dass er ihre Substanz und sie seine Affectionen wäre, sondern Gott bleibt ihm von der Welt geschieden; die Welt als *μὴ ὄν* ist etwas Anderes als Gott, der Seiende, welcher als solcher mit ihr nicht einmal in Berührung kommen darf, wie sich bald zeigen wird. —

Diese Bestimmung des Gottesbegriffs, dass er nur das *ὄν* ist, hat nun weiter zur Folge, dass Gott keinen anderen Namen hat, als den des Seienden (de Somn. 1, 39. 655.). Jeder andere Name würde nämlich eine Qualität von ihm aussagen. Da man aber, wenn man von einem Dinge nur weiss, dass es ist, keine Erkenntniss von ihm hat, weil man nicht weiss, was es ist, so wird von Philo weiter behauptet, dass Gott nur von sich selbst, nicht aber von einem Anderen erkannt werden könne. Er kann von dem Verstande nur seinem Sein nach erfasst werden; das Sein ist es, was wir von ihm begreifen und ausser dem Sein nichts (qu. deus immut. 13, 282.). Eigentlich hätte freilich Philo, ähnlich wie später Spinoza, eine vollkommene Begreiflichkeit Gottes behaupten müssen; denn begreifen wir ihn seinem Sein nach, und ist in seinem Begriffe kein anderer Inhalt als der des Seins, da er das Seiende ist und weiter nichts, oder da er *ἄποιος* ist, so ist in ihm nichts, was wir nicht begriffen. Aber hier macht sich der Umstand geltend, dass in Wahrheit das blosse Sein nicht als seiend gesetzt werden kann, oder dass es keine qualitative Bestimmung ist; deshalb muss, wenn vom Seienden die Rede ist, immer eine qualitative Bestimmung desselben vorausgesetzt werden. Die anfängliche objective Qualitätslosigkeit Gottes wird daher zu einer subjectiven Unerkennbarkeit Gottes. Er allein erkennt, was er ist, uns bleibt es verborgen. Aber nicht allein jene Qualitätslosigkeit Gottes wird wieder aufgehoben, sondern auch diese Unerkennbarkeit. Philo hätte ja sonst gar nicht weiter von Gott reden können;

wer aber von Gott redet, muss in seinem Begriffe etwas Anderes denken als das blosse Sein, da man doch wenigstens unter ihm die Ursache der Welt versteht.

§ 131.

Hier tritt nun die andere Auffassung Gottes als des absoluten *νοῦς* ein, die mit jener ersten, nach welcher er bloss *τὸ ὄν* war, beständig im Streite liegt.

Philo meint, es sei durchaus nothwendig, eine wirkende und eine leidende Ursache anzunehmen. Jene sei der *νοῦς* des Ganzen, der besser als die Tugend und Wissenschaft und als das Schöne und Gute selbst sei (de mund. opif. 2, 2.); er ist der Demiurg, der Schöpfer des Werdenden. Die leidende Ursache ist seelenlos und an sich selbst unbewegt, wird aber vom *νοῦς* bewegt, gestaltet und belebt (l. c.). Sie ist die Materie, ein Wesen, welches Alles werden kann, an sich selbst aber ungeordnet ist, das *μὴ ὄν* (qu. deus immut. 25, 290.). Sie ist das schlechtere Wesen, das eine natürliche Schwachheit hat und daher die Ursache ist, dass die Dinge unvollkommen und schlecht sind. Deshalb erzeugt Gott auch aus ihr Alles, ohne sie zu berühren; denn der Selige darf die unbestimmte und verworrene Materie nicht berühren. Zum Schaffen bedient er sich daher unkörperlicher Kräfte, deren eigentlicher Name Ideen ist, um jeder Art die passende Gestalt zu geben. Würde Gott selbst in der Materie wirken, so würde er die Ursache des Schlechten sein, was nicht angeht, da er nur die Ursache des Guten sein kann. Daher übergiebt er denen, die nach ihm sind (d. h. jenen Kräften), die Bildung dessen, was in der vernünftigen Seele zur Schlechtigkeit führen kann (de sacrific. 13, 261.). Diese Ideen (*λόγοι,* Engel, unsterbliche Seelen, Tugenden) sind in ihrer Gesammtheit die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*), das Urbild dieser erscheinenden Welt. Sie sind das, wodurch sich das *ὄν* auf die Welt bezieht. Denn das *ὄν* als solches gehört nicht zu dem Bezüglichen, wohl aber wenigstens einige seiner Kräfte (de post. Caini 5, 229.). — An die Stelle der platonischen Untergötter treten hier also die Ideen, oder deren Gesammtheit, welche in der intelligiblen Welt oder dem *λόγος* befasst ist.

Insofern Philo Gott als *νοῦς* denkt, setzt er diese *δυνάμεις, ἰδέαι, ἄγγελοι,* kurz den ganzen *κόσμος νοητός* als die Gedanken Gottes. Als Gott die sichtbare Welt habe schaffen wollen — so erzählt er —, habe er vorher die intelligible Welt gebildet, weil er

„diese Welt“ nach dem gottähnlichsten Vorbilde habe erschaffen wollen. Die sichtbare Welt umfasse nämlich eben so viel Arten (γένη) wie die intelligible. Wie nun bei einem Baumeister, der eine Stadt bauen wolle, das Vorbild nicht ausser ihm sei, sondern in seiner Seele, so habe die aus den Ideen bestehende Welt keinen anderen Ort, als die göttliche Vernunft (λόγος); oder vielmehr, wenn man es mit nackteren Worten sagen wolle, so sei die intelligible Welt nichts anderes, als die Vernunft des weltschaffenden Gottes (de mund. opif. 4, 4.). Dies urbildliche Muster, die Idee der Ideen, sei die Vernunft Gottes (ὁ θεοῦ λόγος, ibid. 6.). Nach dieser Ansicht also ist der philonische Logos nichts Anderes, als das vernünftige Denken Gottes oder des νοῦς des Ganzen. Denn wie in der Seele des Baumeisters das Vorbild der zu bauenden Stadt der Inhalt seines vernünftigen Denkens ist, so ist der Inhalt des vernünftigen Denkens im weltschaffenden Gott das Vorbild der Welt, welches die Gesammtheit der einzelnen Vorbilder der in der Welt enthaltenen Arten ist. Die Ideen also und ihre Gesammtheit, der Logos, sind nur göttliche Gedanken.

Insofern Philo aber Gott als das Seiende denkt, welches keinen anderen Inhalt hat, als das Sein, werden diese Kräfte, Ideen und der ganze Logos nicht als in Gott, sondern als etwas um ihn oder bei ihm Befindliches gedacht und gewinnen gewissermassen eine eigene Existenz. Ja Philo geht in seiner rhetorischen Weise so weit, den Logos zu personificiren, indem er ihn den zweiten Gott, den Erzengel, Mittler u. s. w. nennt. Wie wenig jedoch auf solche Personificirungen zu geben ist, ergiebt sich daraus, das Philo sogar die Zeit den Enkel Gottes nennt und diese Welt den jüngeren Sohn desselben (qu. deus. immut. 6.).

Fragt man nun, wie sich denn Philo diese Sache eigentlich gedacht habe, so kann darauf keine bestimmte Antwort gegeben werden. Es kommt eben darauf an, welcher Gesichtspunct bei ihm vorwiegt, ob er Gott als νοῦς oder als das Seiende denkt. Fragt man aber endlich, woher denn dem Seienden, welches weiter nichts als seiend ist, diese Kräfte kommen, so liegt die Antwort darin, dass Philo, obwohl er den Begriff des absoluten Seins von Plato aufgenommen hat, dennoch das Seiende als seiner Natur nach wirkend denkt. Wie dem Feuer das Brennen und dem Schnee das Erkälten eigen ist, so dem Gott das Thun und noch viel mehr, denn er ist für alles Andere der Anfang des Thuns (Leg. Alleg. 1, 3. 44.). Daher denkt Philo den Gott, das Seiende, unter dem Bilde eines urbildlichen Glanzes, welcher

unendlich viele Strahlen auswirft, die alle intelligibel sind (de cherub. 28, 156.). Diese Strahlen des Seienden sind offenbar die Ideen, welche er deshalb auch sofort als *δυνάμεις* fasst. —

Je nachdem nun diese göttlichen Kräfte mehr oder weniger oder auch gar nicht hypostasirt werden, wechseln die Aussagen Philo's über das Göttliche. Bei dem einen wahrhaft seienden Gott, sagt er, sind zwei höchste und erste Kräfte, die Güte und die Macht; durch die Güte hat er das All erzeugt, mit der Macht herrscht er über das Erzeugte; als dritte, vereinigende Kraft steht zwischen beiden die Vernunft; denn Gott herrscht und ist gut durch die Vernunft (*λόγος*, de cherub. 9, 444.). Hier tritt also eine Vierzahl auf: der Seiende, die Vernunft, die Güte und die Macht. Dann aber ist wieder der Vater des Ganzen, der Seiende, der mittlere zwischen jenen beiden Kräften, von denen die schaffende Gott, die herrschende aber Herrscher genannt wird (de Abrah. 24, 9.). Dieser mittlere (der Gott), welcher von beiden Kräften als seinen Trabanten begleitet ist, bietet dem schauenden Denken bald die Vorstellung von Einem, bald die von Dreien dar (l. c.). Denn wird der Gott als *νοῦς* gedacht, so sind Güte und Macht in ihm als seine Eigenschaften, und es wird nur Einer gedacht; ist er aber nur der Seiende, so werden Drei vorgestellt, der Seiende, der Gott (Güte) und der Herr (Macht). Oder endlich, wenn diese beiden Kräfte im Logos vereinigt gedacht werden, kann auch nur von zweien, dem Seienden und dem Logos geredet werden, wie sehr häufig bei Philo geschieht.

Dieser Logos ist weiter das älteste und allgemeinste von Allem, was geworden ist (Leg. Alleg. 3, 61. 121.). Wie nämlich Gott als seiend das Allgemeinste ist, insofern die Welt als seiend oder vorhanden gedacht wird, weil in allem Vorhandenen der Begriff des Seins (d. h. der Wirklichkeit) sich findet, so ist die Vernunft das Allgemeinste des Gewordenen, d. h. der Welt, insofern sie als ein Erzeugniss des *νοῦς* gedacht wird. Denn in Allem, was geworden ist, ist Vernunft, da jedes nach einem urbildlichen vernünftigen Gedanken gebildet ist. Geworden oder erzeugt (*γεννητός*) aber ist der Logos, weil er als Gesammtheit der urbildlichen Gedanken des *νοῦς* eben in dem göttlichen Denken seinen Erzeugungsgrund hat. Der Logos ist daher nicht *ἀγέννητος*, wie der Gott, sondern *γεννητός*, aber nicht erzeugt wie wir (da er nicht aus der Materie geschaffen ist), sondern er steht mitten zwischen Gott und uns, beide Extreme verbindend (quis rer. div. haer. 42, 502.). Der Logos ist nämlich auf der einen Seite eins mit Gott, da er eben die Vernunft Gottes ist,

auf der anderen Seite aber eins mit der Welt, da sie als Abdruck der göttlichen Vernunft denselben Inhalt hat, wie diese. Daher steht der Logos als der Mittler zwischen Gott und der Welt da, aber auch als der *τομεύς*, der Unterscheider, da er eben dadurch die Welt von Gott unterscheidet, dass er in der Mitte steht. Hiermit verbindet sich die Vorstellung vom Logos, als des religiösen Mittlers, des Hohenpriesters, des Fürbittenden, des Parakleten (de gig. 11, 270; Vit. Mos. 14, 156; qu. rer. div. haer. 42, 502.).

Weil ferner der Logos das allgemeinste des Gewordenen ist, so ist er auch das älteste desselben. (Das Besondere ergiebt sich nämlich im logischen Schliessen scheinbar als eine Folge des Allgemeinen.) Daher ist er der erstgeborene Sohn Gottes, der *πρωτόγονος*, und folglich der zweite Gott (de agric. 12, 308; de confus. ling. 12, 308.); denn der Sohn mus mit dem Vater desselben Wesens sein; wie nach Aristoteles der Mensch einen Menschen erzeugt, so der Gott einen Gott. Dies Bild vom Sohne wird denn auch weiter dahin ausgeführt, dass Gott der Vater des Logos, die Weisheit aber seine Mutter sei (de profug. 20, 562.). Das hindert Philo aber nicht, den Logos wieder mit der Weisheit zu identificiren und zu sagen, dass Gott mit dieser die Welt gezeugt habe (Leg. Alleg. 1, 19. 56.), während sonst der Logos das Werkzeug Gottes ist, womit er die Welt schafft (Leg. Alleg. 3, 31. 106.). Da ferner im Logos das erkannt wird, was in Gott ist, so ist er der Interpret Gottes und als solcher der Gott der Unvollkommenen; der erste Gott dagegen der der Weisen und Vollkommenen (leg. Alleg. 3, 73. 128.); dann aber auch ist er wieder das Gesetz der Welt, die höchste Ursache derselben u. s. f.

Endlich aber muss sich dieser zweite Gott eine Verdoppelung gefallen lassen. Wie im Menschen ein doppelter Logos ist, ein darin seiender (*ἐνδιάθετος*) und ein ausgesprochener (*προφορικός*) so ist auch der Logos im All ein doppelter, einmal der, welcher auf die unkörperlichen und vorbildlichen Ideen bezogen wird, aus denen die intelligible Welt besteht, und sodann der, welcher auf die sichtbaren Ideen bezogen wird, aus denen diese wahrnehmbare Welt vollendet ist (Vit. Mos. 3, 13. 154.). Der *λόγος προφορικός* des Philo ist also nicht eine zweite, göttliche Person, sondern er ist die Welt, insofern sie das Nachbild des in Gott seienden Logos ist. Der innerliche Gedanke des Menschen entspricht der intelligiblen, der ausgesprochene der sichtbaren Welt. — In anderer Hinsicht aber zerfällt der eine Logos auch wieder in eine Vielheit. Die einzelnen Ideen nämlich lösen sich ebenso von ihm ab, wie sich die Güte und Macht als Kräfte

von dem Einen Gotte abgelöst hatten, und werden auch zu selbständig gedachten Wesen, Engeln, menschlichen Seelen u. dgl., wie sich später zeigen wird.

§ 132.

Der Einfluss dieser philonischen Theosophie auf die christliche Dogmatik kann hier nicht in Betracht kommen. Philosophisch ist sie vorzüglich deshalb interessant, weil bei ihr der Ursprung und die Manier des theosophischen Denkens deutlich zu Tage tritt. Den eigentlichen Gedankenstoff zu diesen Anschauungen hat Plato hergegeben, sowohl in seiner Lehre von den absolut seienden Ideen, die als wahrhaft seiend nicht in dem Werdenden, sondern von ihm getrennt sind, um nicht in die Widersprüche desselben verwickelt zu werden, als auch in seinen Meinungen von dem guten Gott, der als Demiurg nach den Ideen die Materie zu dieser sichtbaren Welt des Werdens bildet. Aber der Unterschied, welcher von Plato zwischen dem Wissen und dem Meinen gemacht war, ist längst vergessen. Man strebt, wie schon Aristoteles gethan hatte, nach einem Wissen von Gott und hält die Wissenschaft von Gott für die beste, weil ihr Gegenstand der beste ist. Darum wird die Grundwissenschaft Theologie. Nun kann aber die platonische Ansicht nicht mehr ihre alte Gestalt behalten, sondern muss sich durchgreifende Veränderungen gefallen lassen. Die Ideen müssen den Platz des Seienden dem Gott einräumen. Denn Gott wird als die Ursache der Welt gedacht, ohne welche die Welt nicht ist, und als erste Ursache, vor der keine andere ist. Folglich ist er der Seiende und zwar der absolut allein Seiende. Zugleich aber ist er der absolute *νοῦς*, die absolute Intelligenz, wie ihn schon Aristoteles gefasst hatte. Dieser ursprüngliche Verstand denkt die Vorbilder, nach denen er die Welt schaffen will; daher werden die Ideen zu Gedanken Gottes. Und weil seine Gedanken das Werkzeug sind, mit welchem er die Materie bildet, so sind sie seine Kräfte, welche er gleichsam in die Materie hineinstrahlt. Jetzt aber macht sich die metaphysische Reminiscenz geltend, dass das Seiende als solches von allem Werden rein gehalten werden muss, und verbindet sich mit dem ethischen Gedanken, dass das Gute nicht die Ursache des Schlechten sein, das Heilige das Schlechte nicht berühren darf. Daher darf der absolute *νοῦς* nicht unmittelbar auf die Materie einwirken; seine Kräfte müssen zwischen ihn und diese treten und verdichten sich gleichsam zu einem Mittelwesen, das nicht absolut seiend ist wie der höchste Gott,

aber auch nicht materiell oder nicht ein μὴ ὄν ist. Dieses Mittelwesen ist zwar seinem eigentlichen Sinne nach nur das Band oder die formale Einheit der einzelnen Ideen, welche seinen wahren Inhalt bilden, aber dennoch wird es als ihre Ursache, also in Bezug auf sie als das Reale gedacht. Und dies vollzieht sich um so leichter, als dieses ganze Denken nur eine so zu sagen ins Metaphysische übersetzte Logik ist, deren freilich unbewusste Principien die sind, dass logische Begriffstrennungen für reale Unterschiede gelten und dass das Besondere als eine reale Folge des Allgemeinen, dieses also als Ursache desselben angesehen wird. — Weil also der Begriff des Seienden von dem des Werdenden unterschieden werden muss, so wird das Seiende und das Werdende unvereinbar, gleichsam in zwei gänzlich verschiedenen Welten, auseinandergehalten. Weil der Logos, d. h. der allgemeine Begriff der Vernunft, in seinem Umfange alle einzelnen vernünftigen Gedanken enthält, so ist er die Ursache der einzelnen λόγοι oder Ideen. Weil das Sein, als Position überhaupt, in seinem Umfange alle einzelnen Dinge, die als positiv gesetzt werden, enthält, so ist es die Ursache der einzelnen Dinge, und das Wirken liegt in seiner Natur u. s. f. Dann aber tritt je nach Bedürfniss das Umgekehrte wieder ein. Man erinnert sich an die logische Natur des Allgemeinen und Besonderen; das Allgemeine wird wieder dasjenige, unter welchem das Einzelne nur zusammengefasst wird, und das Einzelne wird das eigentlich Wirkliche. Der Logos wird weiter nichts, als der allgemeine Begriff des κόσμος νοητός, und die einzelnen Ideen oder λόγοι sind das eigentlich Wirkliche, die Seelen, die realen Principien des Lebens der wirklichen Welt. Dabei aber wird der Gedanke, dass das Allgemeine das Reale, die seiende Ursache des Besonderen sei, nicht etwa aufgegeben, sondern er bleibt in seiner Geltung. Trotzdem, dass die einzelnen λόγοι die realen Principien des wirklichen Lebens sind, bleibt der λόγος des Ganzen doch in seiner Realität.

Zu diesem Allen, welches in die ganze Ansicht eine unauflösliche Verwirrung bringt, die aber als eine wunderbare Tiefe der Erkenntniss angestaunt wird, kommt nun noch ein logisches Ungeschick, durch welches selbst in den Augen dieser Theosophen das eigentliche Ziel ihres Denkens sich als ein unmögliches darstellen müsste, wenn es nicht auch dafür eine Aushülfe gäbe. Man glaubt nämlich mit dem alten Antisthenes, dass es nur identische Urtheile geben könne, d. h. man dürfe von einem Subject nur dasjenige Prädicat aussagen, welches denselben Inhalt hat, wie das Subject; eine Meinung, welche

jedoch nur eine richtige Folge der anderen ist, dass ein logischer Unterschied ein realer sei. Hiernach darf von Gott, welcher als der Seiende bestimmt ist, kein anderes Prädicat, als das Sein ausgesagt werden. Auf die Frage: was ist Gott? kann keine Antwort gegeben werden; denn man darf ihn nicht als ein Was denken, das einen anderen Inhalt hätte, als der Begriff des Seins, und dieser ist kein Begriff, der eine Qualität ausdrückt. Folglich ist Gott ἄποιος und damit unerkennbar. Das aber ist eine unerträgliche Consequenz, da man Gott ganz ursprünglich als den νοῦς gedacht hat. Dieser muss sich selbst und alles Andere erkennen. Die Unerkennbarkeit Gottes gilt also nur für den Menschen; für diesen wohnt er in einem undurchdringlichen Dunkel. Auf der anderen Seite kann man jedoch diese Qualitätslosigkeit des nur Seienden nicht läugnen. Deshalb müssen die Qualitäten, die man ihm als schöpferische Intelligenz beigelegt hat, die Güte, Macht, Herrschaft, die Vernunft u. s. w., ihm wieder abgesprochen werden; man fasst sie also als seine Folgen und sammelt sie in dem Begriffe des zweiten Gottes, des eigentlichen Demiurgen. Da aber der erste Gott als Ursache besser sein muss, als alles Gewordene, so setzt man ihn nun als den Ueberguten, Uebervernünftigen u. s. w.

In nackter Wahrheit ist man auf diesem Wege dahin gelangt, Gott unter demselben Begriffe zu denken, wie die Materie. Beide sind an sich das absolut Bestimmungslose. Freilich soll Gott das unbestimmte Seiende, die Materie aber das unbestimmte Nichtseiende sein. Allein dieser Unterschied hat seine Bedeutung verloren, da man nicht mehr sagen kann, was ist und was nicht ist. Gott sowohl als die Materie sind beide dasjenige, aus welchem Alles werden kann. Jede Bestimmung, durch welche man sie unterscheiden will, ist in Wahrheit nur eine willkürliche, die nicht aus dem nackten Begriffe folgt. Ist Gott das unbestimmte Sein, dessen Natur es ist zu wirken, so heisst das nichts anderes als: er ist dasjenige, welches alle seine Folgen der Möglichkeit nach in sich hat, wie die erste Materie des Aristoteles der Möglichkeit nach alle Formen ist. Und wenn Gott nicht wirken kann ohne die Materie, auf welche er wirkt, und die Materie nicht leidet ohne die Wirkung Gottes, so ist die Materie ebensowohl die Ursache des göttlichen Wirkens, also ebenso verursachend wie Gott, und dieser ebenso leidend wie die Materie; beide Begriffe fallen also in eins zusammen, wie die Skeptiker schon richtig gesagt haben. — Von ihrem bunten Schimmer entkleidet, hat also diese Theosophie am Anfange wie am Ende das absolut Un-

bestimmte und in der Mitte nur eine Wirklichkeit, die keine Wirklichkeit, sondern nur Schein ist. Sie ist also Nihilismus und am allerwenigsten das, was sie sein will, ein Wissen von Gott. —

§ 133.

Die psychologischen und ethischen Ansichten Philo's sind ein an sich werthloses Gemengsel aus platonischen, aristotelischen und stoischen Reminiscenzen. Die Seelen der Menschen sind eine Ausstrahlung oder ein *ἀπόσπασμα* des Logos (de mund. opif. 51, 35.), aber entstehen nicht durch eine Zertheilung, sondern nur durch eine Ausdehnung desselben; denn nichts vom Göttlichen wird durch Trennung abgeschnitten, sondern Alles blos ausgedehnt (qu. det. pot. insid. 24, 209.). Sie haben dasjenige Wesen, aus welchem die göttlichen Naturen gebildet werden (qu. deus immut. 10, 279.). (Weil nämlich ein allgemeiner Begriff durch alle seine Determinationen sich hindurchzieht, so erscheinen diese wie Ausstrahlungen oder Ausdehnungen desselben, die aber nicht von ihm getrennt werden, sondern im Zusammenhange mit ihm bleiben, weil er in allen zu finden ist.) Obgleich aber die Seelen hiernach intelligibler Natur sind, werden sie doch auch als materiell gedacht. Denn nach Philo ist die Luft, wie eine wohlbevölkerte Stadt, mit unvergänglichen und unsterblichen Seelen angefüllt, weil es widersprechend (*ἄτοπον*) wäre, wenn das, wodurch das Andere beseelt wird, der Seelen untheilhaftig sein sollte. (Also Luft = Hauch = Seele.) Von diesen Seelen sind die reinsten, die nur Göttliches erstreben, die Diener Gottes, die Engel oder Dämonen. Andere lieben das Körperliche und steigen daher hinab, um in sterbliche Leiber gefesselt zu werden. Nach dem Tode aber fliegen die, welche die Eitelkeit des irdischen Lebens erfahren und ihren Leib als einen Kerker oder ein Grab erkannt haben, zum Aether empor, wo sie ewig bleiben; andere aber, welche das irdische Leben lieb gewonnen haben, kehren dahin zurück (de somn. 1, 641.). — Genauer jedoch lehrt Philo, dass Gott das feuchte Wesen zu den Gliedern des Leibes, das pneumatische, luftartige Wesen zu der ernährenden und wahrnehmenden Kraft der Seele gebildet, die Kraft des vernünftigen Denkens (*λογισμός*) aber darüber hinzugesetzt habe. Er sieht dabei auf Aristoteles zurück, welcher gesagt habe, dass die Vernunft von aussen (*θύραθεν*) hineingekommen und göttlich und ewig sei (de mund. opif. 21, 15.). Die Vernunft (*διάνοια, λογισμός*) ist also allein immateriell, unsterblich, Gott ähnlich, deshalb auch frei von den Fesseln der Nothwendigkeit; sie hat das

Geschenk der *ἑξούσιος κίνησις* empfangen. Weil sie frei ist, so kann sie Gutes wählen und Schlechtes fliehen, so ist ihr gutes Verhalten löblich, ihr schlechtes tadelnswerth und so können ihr mit Recht die schlechten Handlungen zur Strafe zugerechnet werden (qu. deus. immut. 10, 279.). — Philo lehrt hiermit nicht eine indeterministische Freiheit des Willens, sondern nur eine Freiheit der Vernunft, denn diese allein ist von der Materie und also auch von der Nothwendigkeit frei. Die wahrnehmende Seele ist als materiell an das Materielle gebunden und wird von ihm angezogen; das Wahrnehmbare ruft die Wahrnehmung herbei. Soll daher die Vernunft ihre Handlungen und Gedanken an Gott anknüpfen, so muss sie freilich aus dieser Verfassung (*πόλις*) der Seele herausgehen, sich also gänzlich vom Sinnlichen frei machen (Leg. Alleg. 14, 96.); aber dies kann doch nicht allen Menschen gelingen. Denn es giebt dreierlei Menschen: irdische, himmlische und göttliche. Die irdischen sind die Genusssüchtigen und Geizigen, die himmlischen die Künstler und Wissenschaftlichen, die göttlichen aber diejenigen, welche, über alles Wahrnehmbare hinausschauend, sich zur intelligiblen Welt erheben und sich als Bürger in den Staat der unkörperlichen Ideen haben einschreiben lassen (de gigant. 13, 271.). Das Wollen und Thun der Menschen ist also dennoch an ihre ursprüngliche Natur gebunden. Nur den von Natur göttlichen kann es gelingen, sich vom Irdischen frei zu machen, nur diese können sich zur höchsten Stufe der Tugend erheben und das auch nicht durch eigene Kraft oder Freiheit. Der Anfang der Tugend ist zwar das Lernen, darauf folgt die Uebung (*ἄσκησις*), welche darin ihren Zweck hat, sich von allem *θυμός*, also von allen Passionen und Begierden frei zu machen, da diese aus der Materie stammen (leg. Alleg. 45, 112. 48, 115.); die höchste Tugend aber ist die autodidactische, d. h. diejenige, welche nicht durch menschliches Lernen und Ueben, sondern dadurch entsteht, dass Gott der reinsten Art der Menschen sich selbst offenbart (de migr. Abr. 9, 443. de nom. mut. 14, 591.).

Hiernach ist es nur consequent, wenn Philo das theoretische Leben, welches ganz im Anschauen des Uebersinnlichen aufgeht, für das Beste erklärt und die höchste Eudämonie in der Ruhe in Gott (*ἀνάπαυσις ἐν θεῷ*) erblickt. Diese wird dadurch erreicht, dass man von seinem eigenen *νοῦς* zu dem *νοῦς* des Ganzen flieht, welcher Gott ist (de ebreit. 18, 368. leg. Alleg. 3, 9. 93.).

Der Ursprung dieser ethischen Gedanken vornämlich aus Plato und Aristoteles liegt auf der Hand. Es muss aber noch kurz auf

die eigenthümliche Verderbung der platonischen Ethik hingewiesen werden, in welche sie hier durch ihre Abhängigkeit von der Theosophie gerathen ist. Auch Plato befiehlt, aus dieser Welt zu fliehen und Gott ähnlich zu werden. In seinem Sinne aber ist diese Weltflucht nicht ein ruhiges und müssiges Anschauen der Ideen (des Seienden) in seliger Erkenntniss derselben, sondern seine Wächter des Staates sollen durch Philosophie zur Erkenntniss der Ideen und zu höchst der Idee des Guten um des willen kommen, damit sie fähig werden, nicht aus Ehrgeiz und Herrschsucht, sondern uneigennützig dem Staate und seinem Heile zu dienen. Ihm ist also die Flucht aus dieser Welt nur eine Flucht aus der Herrschaft der Sinne und Begierden, nicht ein Aufgeben alles Wollens und Handelns, keine *ἀνάπαυσις*. Philo dagegen will eine wirkliche Weltflucht, ein gänzliches Aufgeben alles Wollens und Handelns und eine reine Fixirung des Gemüthes in dem alleinigen und unbewegten Anschauen Gottes. Das Ende der Eudämonie ist ihm „das unbewegte Stehen in Gott allein.“ Diese Ansicht ist aber eine richtige Consequenz seiner Theosophie. Gott wird nämlich als das absolut Gute anfänglich vorausgesetzt. Ist er nun das Seiende, so ist das Seiende das Gute, das Nichtseiende das Schlechte. Daher entsteht die ethische Forderung, das Nichtseiende aus der Seele gänzlich zu vertilgen, damit das Seiende allein in ihr übrig bleibt. Zum Nichtsein aber gehört die ganze sichtbare Welt mit allen ihren Verhältnissen. Von diesem Allen darf nichts mehr gewollt, ja in voller Strenge nichts gedacht werden. Die Seele darf unverwandt nichts schauen, als den Gott allein, den absolut Seienden. Nun ist aber der Gott, der absolut Seiende, *ἄποιος* oder das absolut unbestimmte Sein. Will also die Seele in dem Gott dieser Theosophie ausruhen, so darf sie nichts Bestimmtes mehr denken, sondern muss sich völlig entleeren bis auf den leeren Begriff des reinen Seins. Was also bei Plato guten und würdigen Sinn hatte, geräth hier bei Philo auf den Weg des Unsinnes. — Zu bemerken ist nur noch, dass diese theosophische Ethik ebenso wie die skeptische sich selbst den Boden unter den Füssen wegzieht. Denn wo kein Wollen mehr ist, da kann auch nicht mehr vom Guten und Bösen die Rede sein, ein Resultat, das auch spätere ethische Systeme liefern, welche sich von metaphysischen Ansichten abhängig machen.

b) Der Neuplatonismus.

§ 134.

1. Plotinus

aus Lykopolis in Aegypten, c. 205—270 n. Chr. Schüler des Ammonius Sakkas in Alexandrien, lehrt später in Rom. Seine Schriften sind von seinem Schüler Porphyrius in 6 Enneaden herausgegeben.

Plotinus, das Haupt des im engeren Sinne s. g. Neuplatonismus, ist der letzte hervorragende Philosoph, welchen das Alterthum hervorgebracht hat. Seine Ansichten bedürfen einer etwas mehr verweilenden Darstellung, theils weil er auf die neuere Philosophie von sehr grossem Einflusse gewesen ist, theils weil es bei ihm klar zu Tage tritt, dass die griechische Philosophie auf einen Irrweg gerathen ist, welcher gänzlich verlassen werden muss, wenn man sowohl in der Metaphysik als in der Ethik zu widerspruchsloser Erkenntniss gelangen will. Insbesondere zeigt sich bei ihm die Verkehrtheit des s. g. historischen Philosophirens, in welchem man nicht unmittelbar mit logisch correctem Denken an die gegebene Natur der Sache herantritt oder, was dasselbe ist, nicht die in der Auffassung der vorhandenen Dinge und ihrer Verhältnisse sich unwillkürlich erzeugenden Begriffe denkend bearbeitet, sondern die Meinungen, zu welchen frühere Philosophen gekommen sind, ungeprüft für die sicher liegenden Fundamente annimmt, auf denen man getrost weiter arbeiten könne.

Dass Plotin in dieser Art des Philosophirens befangen ist, erklärt er selbst unbewusst, indem er sich für einen Exegeten Plato's ausgiebt (Ennead. 5, 1, 8.). Es fehlt aber viel daran, dass er ein treuer Exeget desselben wäre, wenn er auch im Allgemeinen an dessen Grundanschauungen festhält und nicht selten sogar einzelne Stellen der platonischen Dialoge seinen weiteren Ausführungen zum Grunde legt. Alles sinnlich Wahrgenommene ist auch nach ihm nicht das wahrhaft Seiende, weil es beständig fliessend oder veränderlich ist. Will man also jenes erkennen, so muss man gänzlich von der sinnlichen Wahrnehmung ablassen und sich allein dem Denken des Verstandes hingeben. Denn das wahrhaft Seiende ist nur ein *νοητόν*. Hieraus fliesst der seine ganze Weltansicht beherrschende Unterschied zwischen der intelligiblen (dortigen) und der sinnlichen (hiesigen) Welt.

Sein Hauptstreben geht nun dahin, sowohl die Vorstellung von der intelligiblen Welt ausführlicher und genauer auszuarbeiten, als

es von Plato geschehen war, als auch den wirklichen Zusammenhang beider Welten zu ergründen und also die Lücke auszufüllen, welche Plato hier gelassen und nur mit seinen Meinungen von der durch den Gott bewirkten Theilnahme der Materie an den Ideen verdeckt hatte.

Durch diese beiden Bestrebungen setzt sich aber Plotin mit sich selbst in einen unauflöslichen Widerspruch. Denn jene scharfe Scheidung, welche Plato zwischen dem Sinnlichen und Intelligiblen angebracht hatte, beruht darauf, dass er den Begriff des absolut Seienden in so weit festhielt, als er diesem keinen ursprünglich immanenten Trieb, aus sich herauszugehen, oder keine ursprünglich in seinem Wesen liegende Causalität beilegte, sondern es gleichsam als ein ruhig in sich Bleibendes ansah. Plotin hält freilich auch an diesem Grundsatze fest und will, dass das Seiende in sich bleibe; aber um eine wirklich causale Verbindung beider Welten zu erreichen, denkt er doch zugleich jedes wahrhaft Seiende als eine ursprüngliche *δύναμις*, d. h. als einen Ausgangspunct des Werdens oder Geschehens, und sucht nun vergeblich vorstellig zu machen, wie das Seiende, indem es in sich bleibt, dennoch Anderes bewirken könne. Die Ursache aber, weshalb sein Bemühen, dieses tiefste Problem der Metaphysik zu ergründen, erfolglos bleibt, liegt darin, dass er mit dem gemeinen Begriffe vom Thun und Wirken an dasselbe herantritt. Denn da der rohe Begriff der Ursache eben der ist, dass das Wirkende etwas aus seinem Wesen entlässt oder sich selbst mittheilt, so ist er natürlich mit dem des In-sich-bleibens unvereinbar. Ein Denken, welches mit diesen unvereinbaren Begriffen arbeitet, kann daher, wenn es sonst ein Denken ist, nicht umhin, diesen Widerspruch offen herauszustellen. Und dies geschieht auch bei Plotin, nur dass er leider in den Widersprüchen, in welchen er sich befangen sieht, keine Negation der Erkenntniss, sondern eine wunderbare Weisheit erblickt, wie es auch manche berühmte Philosophen nach ihm gethan haben. —

Zum Ausbau seines System verwendet Plotin die in dem platonisch-aristotelischen und pythagoreischen Gedankenkreise vorgefundenen Begriffe: vom Einen, als dem ersten Principe von Allem, welches er mit der platonischen Vorstellung von der Idee des Guten, die über das Seiende an Macht und Würde hervorragt, verbindet, vom Verstande als dem Inbegriff der Ideen und Formen, von der Seele als dem Principe des Lebens oder der Bewegung, und von der Materie. Von seinen späteren Vorgängern erinnert er am lebhaftesten an Philo, den Juden. —

§ 135.

Das System Plotin's hat im Allgemeinen keinen andern letzten Zweck, als alle anderen dieser Periode. Es will eine Anweisung zur Eudämonie sein; diese aber besteht überhaupt in dem Besitze und Genusse des Guten. Dieses Gute ist das höchste Princip, der erste Gott; die Eudämonie ist also eine Vereinigung mit diesem. Da nun die Menschen, bevor sie die Seligkeit erlangen, nicht mit Gott eins sind, aber doch von ihm herkommen, so müssen sie irgendwie von ihm abgefallen sein. Der letzte Zweck alles Denkens und Handelns ist danach die Anagogie, d. h. die Zurückführung der abgefallenen Seelen zum höchsten Principe. Hierfür giebt es zwei Wege: einen theoretischen, der sie durchs Denken zum Guten oder dem Ersten und Einen hinaufführt, und einen praktischen, auf welchem ihnen der Unwerth dessen gezeigt wird, was sie jetzt werthschätzen. Jener ist der Sache nach der erste und begründet den zweiten, da man zuerst das Erste, das Gute, kennen muss, um den Unwerth des Letzten, des Materiellen, in welchem die abgefallene Seele ihre Eudämonie sucht, einsehen zu können (Ennead. 5, 1, 1. 2.).

Auf dem theoretischen Wege erkennt man, dass Alles sein Lebensprincip in der Seele hat, die aber nicht das Princip einer ungeordneten Bewegung ist, sondern als eine vernünftige das Viele in einer Einheit zusammenfasst. Das Beseelte, in welchem Vernunft waltet, ist mithin besser als das Unbeseelte. Aber obgleich werthvoll und göttlich, ist die Seele doch nicht das Höchste, sondern nur ein Bild des Verstandes, wie die vernünftige Rede ein Bild der Vernunft in der Seele ist; denn die Seele hat ihre Vernunft nur vom νοῦς her. Aber auch dieser ist noch nicht das Höchste, weil er in sich mannigfaltig ist, da er alles Seiende in sich enthält. Er ist wenigstens eine Zweiheit, weil er Denkendes und Gedachtes ist. Das Erste aber ist nicht die Zweiheit, sondern das Eine, welches in sich absolut einfach ist.

Plotin sucht daher im theoretischen Theile seiner Lehre zu beweisen, dass ein höchstes Princip angenommen werden müsse, dessen von ihm ausgehende Wirkungen stufenweise geringer werden und zuletzt in der Körperwelt ihr Ende finden; im praktischen Theile aber darzuthun, wie die Seele aus der Körperwelt sich wieder zur Einheit mit dem ersten Princip, dem Einen und Einfachen, erheben könne.

1. Die Metaphysik.

§ 136.

Die Kategorienlehre.

Die allgemeinsten Begriffe und Sätze, auf denen seine Weltanschauung beruht, hat Plotin in einer Art von Kategorienlehre niedergelegt. Diese unterscheidet sich aber von der des Aristoteles wesentlich dadurch, dass er nicht die allgemeinsten Klassen der Begriffe, welche man zu Subjecten und Prädicaten gebraucht, sondern diejenigen Begriffe, welche angeblich integrirende Merkmale des allgemeinen Begriffs des wahrhaft Seienden oder der *οὐσία* sein sollen, zusammenstellt.

Er unterwirft zunächst die Kategorien des Aristoteles und der Stoiker einer abfälligen Kritik. Gegen jenen erhebt er hauptsächlich den Vorwurf, dass seine Kategorien sich nur auf das sinnlich Seiende beziehen, das Intelligible aber unberücksichtigt lassen. Den Stoikern aber gegenüber macht er geltend, dass es widersinnig sei, die Materie, das nur in Möglichkeit Seiende, als Princip des wirklich Seienden aufzustellen und noch dazu als ein solches, an welchem nichts Ehrwürdiges sei (mit welchem letzteren Tadel er selbst zugleich seine eigene Ineinanderschiebung theoretischer und ästhetischer Begriffe documentirt). An diesem Widersinne sei aber Schuld, dass sie die sinnliche Wahrnehmung zur Führerin genommen und die Körper als das Seiende angesehen hätten. Weil nämlich bei den Veränderungen derselben die Materie unverändert bleibe, so hätten sie diese als das wahrhaft Seiende gesetzt.

Bei dieser Gelegenheit stellt er selbst einen Kanon auf, von dem man nur bedauern kann, dass er ihn nicht selbst befolgt hat. Man dürfe, sagt er, nicht jedes beliebige Bleibende für das Seiende halten, sondern müsse vorher zusehen, welche Prädicate dem wahrhaft Seienden zukämen, unter deren Bedingung ihm auch das Bleiben zukomme (Enn. 6, 1, 26.—28.). Hätte er selbst dieser Regel gemäss untersucht, unter welchen Bedingungen etwas als absolut seiend gesetzt werden könne, so würde er seinen Begriff des Seienden nicht von den empirischen Dingen (oder auch solchen, die dafür gehalten werden), welche man vor der Untersuchung für seiend ansieht, und welche sich sämmtlich als eine Complexion oder Zusammenfassung von vielen relativen Merkmalen erweisen, abgezogen und demgemäss nicht geglaubt haben, das wahrhaft Seiende sei eine Vieles in sich fassende Einheit (Enn. 6, 2, 2.). So aber nimmt er selbst die sinnliche Wahrnehmung zur Führerin und sucht, ähnlich wie später Schelling, an

den lebendigen Wesen und den Pflanzen zu zeigen, dass jedes Seiende als eine innere Mannigfaltigkeit aufgefasst werden müsse. Es sei ein Mannigfaltiges, das aus einer Einheit stamme, nämlich aus der der Seele, deren innere Vielheit in den Begriffen der werdenden Dinge bestehe. In der Seele sei diese Vielheit eine Einheit, denn ihr Wesen sei das Vermögen der Begriffe. Dieses Eine, das Vermögen, zeige durch seine Wirkungen auf Anderes, dass es eine Mannigfaltigkeit sei (Enn. 6, 2, 5.). Aber auch logisch soll es nothwendig sein, das Seiende als ein in sich Mannigfaltiges zu fassen. Denn z. B. nicht der allgemeine Begriff des Seins mache allein das Wesen des Steines aus, sondern es müsse auch noch der besondere Begriff des Steines hinzugenommen werden („dem Steine ist das Sein nicht das Sein, sondern das Stein-Sein". ibid.). In jedem Seienden also ist der Unterschied des *genus* und der *differentia.*

Es machen sich sonach gleich bei diesen ersten Denkbewegungen Plotin's die Grundfehler des Platonismus bemerklich, welche, soweit ihr Einfluss gereicht hat, alle wahre metaphysische Speculation verhindert haben. Die alles Sinnliche weit überflügelnde Speculation stützt sich hier auf Begriffe, welche doch allein dem Empirischen entnommen und als gesund beibehalten sind, und auf logische Unterscheidungen, welche für reale genommen werden. Von diesem Letzteren ist es dann eine besondere Folge, dass auch der Begriff des Seins für eine Realität, wie man später sagte, d. h. für ein das Was das Seienden mit constituirendes Merkmal gehalten wird. Diese aus der platonischen Ideenlehre stammende Ansicht, das jedes Merkmal eines Begriffes, auch die bloss logischen, ein seiendes Was, eine reale Eigenschaft, bezeichne, muss man zum Verständniss des plotinischen Denkens stets vor Augen haben. Daraus folgt namentlich der Satz, dass das wahrhaft Einfache nicht durch mehrere Begriffe gedacht werden dürfe, weil sonst das Einfache ein Mannigfaltiges werde, — ein Satz, der richtig ist, sobald man dem Einfachen mehrere reale Prädicate beilegt, aber verkehrt wird, wenn man mit Plotin bloss logische Prädicate als reale behandelt, also z. B. sagt, von dem Einfachen dürfe das Sein nicht ausgesagt werden, weil sonst das Einfache aus dem Einen und dem Sein bestehen würde.

§ 137.

Um nun die obersten Kategorien oder die Principien des Seienden zu finden, sucht Plotin die allgemeinsten Begriffe auf, welche nach seiner Meinung die integrirenden Merkmale desselben sind, oder

aus denen, wie er sagt, das Seiende als ein Ganzes besteht, und zeigt sie „am Beispiele" der Seele auf, welche ihm für ein wahrhaft seiendes Wesen gilt.

Der erste Begriff ist die *οὐσία* (zugleich das selbständige Sein und das absolute Was), welcher überhaupt für alles Intelligible gilt. Der zweite ist das Leben (da ja die Seele nothwendig als lebendig gedacht wird) oder vielmehr der Gattungsbegriff, unter welchen das Leben fällt, die Bewegung. Er bemerkt dabei ausdrücklich, dass die Bewegung nicht als eine Art unter den allgemeineren Begriff des Seienden zu subsumiren sei, vielmehr sei sie die Energie des Seienden; denn dieses sei nicht in Möglichkeit, sondern in Wirklichkeit. Diese „beiden Naturen" seien daher eins. — Bewegung, Leben, Wirksamkeit sind also nothwendige Merkmale alles Seienden, oder im Begriffe desselben liegt das Wirken. Die Frage, wie und wodurch das Seiende zur Causalität gelange, ist hiermit von vornherein abgeschnitten.

Gehört aber das Wirken zur Natur des Seienden, so wird diese durch die Bewegung nicht verändert, sondern bleibt, was sie ist. Dies ergiebt den dritten Begriff der Beharrung (*στάσις* Enn. 6, 2. 8.).

(Plotin hat darin Recht, dass das wahrhafte Seiende nicht durch sein Wirken in seiner Natur verändert wird, aber wenn man das Wirken selbst als seine Natur ansieht, so kommt dadurch in diese eine Beziehung auf das zu Bewirkende hinein, welche es unmöglich macht, eine solche Natur absolut zu setzen.)

Um nun zu diesen drei ersten Kategorien noch die beiden andern, Identität (*ταὐτότης*) und Verschiedenheit (*ἑτερότης*), zu finden, sucht er darzuthun, dass jene sowohl verschieden als auch wieder eins sind. Da der Verstand sie als besondere denkt, so sind sie auch wirklich verschieden. Denn was der Verstand denkt, das ist auch, wenn es gedacht wird. „Allem nämlich, was ohne Materie ist, ist das Gedachtwerden das Sein" (ibid.). Aber in dem wahrhaften Denken oder Verstande sind sie auch wiederum eins. Denn im Denken des Verstandes liegt die Energie und Bewegung und auch das Sein; denn seiend denkt der Verstand und sich selbst denkt er als seiend. Auch in der Bewegung liegt das Sein, weil das seiend ist, von dem sie herkommt und worauf sie geht. Seiendes und Bewegung sind also eins. Ebenso ferner das Dritte, das Beharren. Denn der Verstand ist das Festeste von Allem und auf ihm hat Alles seinen festen Bestand. Auch die Idee (das, was der Verstand denkt) ist eine Beharrung, weil sie ein bestimmter Begriff (*ὅρος*) des Verstandes ist;

dieser aber (als das Denken) ist ihre Bewegung. So sind also jene drei ersten Kategorien sowohl verschieden, weil sie drei sind, als auch identisch, weil sie im wahrhaften Denken eins (d. h. von einander unzertrennlich) sind. Mit diesen fünf Kategorien, welche Plotin dem für platonisch gehaltenen Dialoge Sophista (p. 254.) zugleich mit der Behauptung, dass das wahrhaft Seiende lebendig sei, entnommen hat, ist die Reihe der Kategorien oder der Gattungen, welche zugleich Principien sind, geschlossen. Alle übrigen allgemeinen Begriffe sind entweder keine Gattungen oder ihnen untergeordnet. —

Vorzüglich bemerkenswerth ist in diesen letzten Auseinandersetzungen, dass dabei zum ersten Male in bestimmtem Begriffe der anschauende Verstand auftritt, der freilich schon implicite in der die Ideen schauenden reinen Seele Plato's enthalten ist. Dieser Verstand braucht nicht wie der gewöhnliche discursive erst durch eine Menge von Hülfsbegriffen hindurch zu gehen, um die Wahrheit zu finden, sondern er schaut sie ohne Weiteres; was er denkt, das ist, und er denkt nur das Seiende. Zugleich sieht man jedoch sofort hier, was dieser anschauende Verstand als real denkt und setzt, nämlich leere Allgemeinheiten, und was unter der Einheit und Identität verstanden wird, nothwendige oder auch willkürliche Beziehungen solcher allgemeinen Abstractionen auf einander. Ein Vorspiel des philosophischen Schauspiels, welches in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts der s. g. absolute Idealismus aufgeführt hat. —

§ 138.

Der Verstand (*νοῦς*).

Jene obersten Gattungen oder Kategorien bilden in ihrer unzertrennbaren Zusammengehörigkeit oder Einheit den primären Inhalt nicht des menschlichen Verstandes, der nur ein Theilhaben am Verstande ist, sondern des Verstandes an sich, oder des „grossen Verstandes". Plotin fasst diesen aus dem früheren platonischen Gedankenkreise aufgenommenen *νοῦς* sowohl als das wirkende Princip, wie auch als den Inbegriff der intelligiblen Welt. Er ist die Einheit alles wahrhaft Seienden, welches zugleich durch ihn und in ihm ist. Dennoch ist er nicht das höchste Princip, sondern hat selbst noch eine Ursache, wie sich zeigen wird. — Die Darstellung des plotinischen Systems muss aber von diesem „Verstande" ausgehen (wie auch Plotin selbst auf seine Kategorielehre sofort die Lehre vom Verstande folgen lässt), weil nur dadurch deutlich wird, weshalb Plotin nicht wie Anaxagoras und Aristoteles den *νοῦς* als höchstes Princip setzt.

Nachdem jene obersten Gattungen gefunden sind, erhebt Plotin die weitere Frage, wie aus ihnen die Arten (εἴδη) folgen? Diese Frage aber ist in seinem Sinne identisch mit der andern: wie sich aus diesen Gattungen die Totalität alles wahrhaft Seienden oder des Intelligiblen ergiebt? Diese Totalität ist aber eben der Verstand selbst als Inbegriff der intelligiblen Welt. Daher sucht Plotin zunächst vorstellig zu machen, wie der Verstand das Princip aller in ihm enthaltenen Arten oder Formen sein könne.

Zu dem Ende sieht er den „grossen Verstand“ als die Gattung für die unter ihr enthaltenen Arten oder als das Vermögen derselben an. So fern die Arten in der Gattung sind, sind sie nur der Möglichkeit nach, was sie sind, und liegen in ihr „ruhig und verborgen“; insofern sie aber das sind, was ihre Begriffe aussagen, sind sie in Wirklichkeit. Sie würden aber nicht in Wirklichkeit sein, wenn nicht die von der Gattung ausgehende Energie ihre Ursache wäre. Nun ist aber der Verstand, als ein wahrhaft Seiendes, eine Energie, folglich ergeben sich die in dem Verstande als möglich enthaltenen Arten aus seiner Energie (Enn. 6, 2, 20.).

Dieses Kunststück, aus der Gattung die Arten abzuleiten, ist ziemlich durchsichtig. Zuerst wird der Satz aufgestellt, dass die Arten nur durch die Gattung möglich sind, d. h. in Wahrheit weiter nichts, als: läge in einigen besonderen Begriffee kein ihnen gemeinsam zukommendes Merkmal, so könnten sie nicht Arten einer Gattung sein. Diese vorhandene Möglichkeit, dass jene besonderen Begriffe unter einem allgemeinen befasst werden, wird dann als ein Vermögen der Gattung angesehen, diese besonderen Begriffe in sich zu haben. Und weil nun die Gattung als ein Seiendes gefasst wird, so wird das blosse Vermögen, d. h. die mögliche Thätigkeit, zu einer Energie, d. h. zu einer wirklichen Thätigkeit, welche die Arten hervorbringt. — (Aehnlich lässt Spinoza die Ideen der einzelnen Dinge, so lange diese nicht wirklich existiren, nur in dem unendlichen Denken liegen, und lässt Schelling das Universum in der höchsten Einheit wie in einem unendlich fruchtbaren Keime ungetrennt unter einer gemeinsamen Hülle schlafen.) — Ausserdem ist zu beachten, dass das logische Verhältniss des Theils zum Ganzen mit dem der Arten zur Gattung hier confundirt wird. Die Gattung wird sowohl als ein Ganzes gefasst, welches seine Theile in sich hat; als auch wie ein allgemeiner Begriff, welcher die Arten unter sich hat. Die Möglichkeit, diese beiden Auffassungen zu vereinigen, scheint in dem Ge-

danken zu liegen, dass die Gattung die Arten als mögliche in sich hat, diese also auch in ihr bleiben, wenn sie wirklich geworden sind.

Plotin lässt es aber nicht bei dieser allgemeinen Vorstellung von der Weise, wie die Arten aus der Gattung sich ergeben, bewenden, sondern giebt auch im Besonderen eine Probe davon, wie die einzelnen Arten aus jenen obersten Kategorien oder Gattungen folgen. Um das Nichtssagende und Willkührliche eines solchen Denkens erkennen zu lassen, muss sie noch vorgeführt werden. Der Verstand, sagt er, ist als Seiendes ein Eins, welches Vieles ist, folglich ist in ihm zunächst überhaupt die Zahl. Das Viele in ihm sind ferner Vermögen und, weil sie rein (allgemein, abstract) sind, die grössten Vermögen. Daraus ergiebt sich das Unendliche und das Grosse. Dies vereint mit der Schönheit und dem Glanze des Wesens lässt die Qualität erblühen, und indem das Quale und das Quantum zusammengehen, entsteht die Gestalt. Durch die Verschiedenheit entstehen die Unterschiede der Gestalten und Qualitäten. Die Identität bewirkt dann die Gleichheit, und die Verschiedenheit die Ungleichheit im Quantum, in der Zahl und in der Grösse, woraus dann die besonderen Gestalten des Kreises, Vierecks u. s. w. sich ergeben. —

Mit diesem vollkommenen All des Verstandes ist nun auch überall das Leben verbunden, (da ja das Leben ein integrirendes Merkmal des Seienden ist); daher ist in ihm Alles lebendig, mithin sind in ihm lebendige Wesen und auch Körper, da auch Materie (das Unendliche, Unbestimmte) und Qualität vorhanden sind.

Alles dieses nun, was ohne Zeit entstanden und bleibend ist und von dem jedes sowohl für sich, als auch in Einem zusammen ist, diese Complication und Zusammensetzung von Allem in Einem ist der Verstand, der also auch, da er das Seiende in sich hat (weil in ihm der Begriff des Seienden liegt), ein vollkommenes lebendiges Wesen ist. Diese vollkommene Fülle aber erzeugt der Verstand in sich nicht durch Nachdenken (*λογισμός*), sondern er hat Alles zumal in sich in ruhiger Anschauung (Enn. 6, 2, 21.). „Denn der wahre dortige Verstand ist nicht wie der, welcher leer ist, ehe er gelernt hat (die *tabula rasa* des Aristoteles), sondern er hat Alles und ist Alles (Enn. 1, 8, 2.).

Weiter aber ist der Verstand nicht bloss Alles, sondern er denkt oder schaut auch Alles; denn sonst wäre er eben kein Verstand. Sein und Denken sind jedoch in ihm nicht getrennt, sondern identisch. Denn durch das Denken setzt der Verstand das Seiende oder giebt

ihm das Dasein (ὑφιστὰς τό ὄν); das Seiende aber giebt durch das Gedachtwerden dem Verstande das Denken und damit auch das Sein. Wäre aber in dieser Einheit nicht auch die Zweiheit (des Denkens und des Seins), so wäre sie kein Verstand; er würde, eins geworden, schweigen (Enn. 6, 2, 22.). Wie wenn das Antlitz bloss einfach, nicht zugleich Nase und Augen u. s. w. wäre, es eine blosse Masse sein würde, so wäre auch der Begriff nicht Begriff, wenn er nicht eine Mannigfaltigkeit in der Einheit wäre. So erträgt es auch der Verstand nicht, eine blosse Monas zu sein (Enn. 6, 7, 14.).

Der Verstand ist nach diesen Ausführungen das ewige, unveränderte, simultane Erzeugen und Anschauen der in ihm seienden Arten oder Formen in ihrer absoluten Vollständigkeit, in ihrem Unterschiede und in ihrer Einheit, gleich der vollendeten Wissenschaft, die nicht mehr sucht, sondern erkannt hat und die volle Wahrheit in Einem ungetheilten Blicke erschaut. Daher hat der Verstand auch durchaus kein Streben oder Verlangen (wie die Seele), sondern bleibt immer im Intelligiblen (Enn. 4, 7, 13.). — Als dieses All des wahren Seins ist er endlich die intelligible Welt selbst; als Ursache desselben aber ihr Vorsteher (Enn. 5, 1, 4.).

In dieser Beschreibung des wahrhaften Verstandes tritt das Streben hervor, sowohl ihn als eine Allheit in der Einheit und als Einheit in der Allheit vorzustellen, als auch die je inhaltreicheren Begriffe aus ärmeren und darum allgemeineren stufenweise hervorgehen zu lassen. Dasselbe Streben wird sich auch in dem neueren absoluten Idealismus als Leitmotiv bei Schelling und Hegel nur geordneter und ausführlicher wieder finden. — Was aber oben von der Ungenauigkeit gesagt ist, in welcher Plotin den Begriff der Identität fasst, und worin ihm auch jene neueren Philosophen nachfolgen, findet hier seine Bestätigung. Denn man wird bemerkt haben, dass der Beweis von der Identität des Denkens und des Seins nur darauf hinausläuft, dass beides sich gegenseitig voraussetzen, also in nothwendiger Beziehung zu einander stehen soll.

§ 139.

Das höchste Princip; das Eine, Einfache.

Nachdem Plotin auf die eben dargestellte Weise am Beispiele der Seele den allgemeinen Begriff des Seienden mit seinen nothwendigen Merkmalen entwickelt und sodann angeblich nachgewiesen hat, dass aus jenem Begriffe des wahrhaft Seienden als einer Einheit, welche eine innere Mannigfaltigkeit ist, im wahrhaften Denken

sich eine Totalität von besonderen Arten und Formen ergiebt und dass dieses wahrhafte Denken oder der wahre Verstand eben diese Totalität selbst ist, welche durch's Denken erzeugt wird, also die intelligible Welt oder das All des wahrhaft Seienden, so könnte man erwarten, dass er nun sofort zur Ableitung der sinnlichen Welt vorwärts schritte. Allein eben der Begriff des Seienden, als einer Einheit, welche ein Mannigfaltiges ist, zwingt ihn mit Recht, wenn auch nicht aus den richtigen Gründen, die absolute Position, welche er dem *νοῦς* als dem wahrhaft Seienden geliehen hatte, wieder zurückzunehmen und nach einem Realprincipe desselben zu suchen. Aber er zeigt nicht etwa, dass der gesetzte Begriff in sich einen Widerspruch trägt, wenn ein wirkliches Eins ein wirklich Vieles und umgekehrt sein soll, und dass ein solcher Begriff nicht fähig ist, das absolut Seiende auszudrücken, sondern er stützt sich bei seinem Suchen nach dem absoluten Princip, wie es einem historisch Philosophirenden zukommt, auf Meinungen seiner Vorgänger, auf die späteren Pythagoreer und auf Plato. Jene hatten bekanntlich das Eine als das letzte thätige Princip gesetzt, aus welchen mit der unbegrenzten Zweiheit zusammen die vorhandene Welt abzuleiten sei, und dieser hatte von der Idee des Guten gesagt, sie liege über die *οὐσία* an Macht und Würde hinaus und gebe den Ideen das Sein und Wesen.

Dem zu Folge sagt Plotin zunächst nach pythagoreischer Manier: „Der Verstand ist ein mannigfaltiger Gott (*πολὺς οὗτος ὁ θεός*). Die Vielheit oder Zahl ist aber nicht das Erste, denn vor der Zweiheit ist das Eine; die Zweiheit ist das Zweite, und da sie von dem Einen entstanden ist, hat sie dieses zum Begrenzenden, da sie an sich selbst unbegrenzt ist. Vor jenem Gott, welcher ein Vieles ist, muss also der einfache sein, der Urheber des Seins und der Mannigfaltigkeit jenes, der Schöpfer der Zahl" (Enn. 5, 1, 5.).

Jedoch begnügt er sich nicht mit diesem kurzen Beweise, sondern schlägt einen, wie es scheint, ihm eigenthümlichen, aber verwandten Gedankengang ein. Alles Seiende ist nämlich durch seine Einheit seiend. Verlieren die Körper der Pflanzen und Thiere ihre Einheit, indem sie in eine Menge auseinanderfallen, so verlieren sie ihr Wesen, welches sie hatten, und werden Anderes. So besteht auch die Gesundheit, Schönheit, Tugend in der geordneten und harmonischen Einheit eines Mannigfaltigen. Je mehr daher etwas an der Einheit Theil hat, desto mehr ist es auch seiend. Das Discrete, wie ein Chor oder Heer, ist weniger eins, als das Continuirliche, und dieses

weniger, als die Seele und diese weniger, als der Verstand. Nun sind aber das Eine und das Wesen nicht dasselbe (es sind zwei verschiedene Begriffe), sondern z. B. der Körper hat nur an der Einheit Theil, wie auch die Seele, deren viele Vermögen von der Einheit, wie von einem Bande, zusammengehalten werden. Auch der Verstand und überhaupt jede Form ist ein Vieles, Zusammengesetztes und darum später, als das Eine. (Haben nämlich alle Wesen an der Einheit Theil, so setzen sie diese voraus, sind also Folgen des Einen oder später, als dasselbe.) Das Eine also ist das Erste (Enn. 6, 9, 1. 2.).

Zur näheren Erläuterung mag noch eine andere Stelle dienen, in welcher er das überhaupt Eine von dem bestimmten Einen (τὶ ἕν) unterscheidet. Das überhaupt Eine, welches kein anderes Prädicat noch dazu hat, welches also keine Seele, kein Verstand, noch sonst etwas ist, ist keine Gattung. Denn wenn man von einem Seienden die Einheit aussagt, so meint man nicht das Eine an sich, sondern ein bestimmtes Eine. Denn die Einheit, welche man von den Dingen aussagt, ist bei den verschiedenen Arten der Dinge, den intelligiblen und sinnlichen, und unter diesen bei den discreten und continuirlichen jedesmal verschieden. Aber dennoch ahmt Alles das Eine nach und erreicht es mehr oder weniger, und es scheint also dasjenige Eine, welches in jedem ist, auf das im höheren Grade Eine als auf ein Gutes hinzublicken, und, je mehr es das Gute erreicht, desto mehr auch die Einheit zu erreichen. Deshalb eilt das, was nicht eins ist, eins zu werden, so viel es kann. Das Eine liegt daher den Dingen gleichsam auf beiden Seiten als ihr Anfang und ihr Ziel (Enn. 6, 2, 9. 11.).

Dieses Eine kann also weder ein Prädicat von etwas Anderem sein, weil es keine allgemeine Gattung ist, noch kann von ihm etwas Anderes prädicirt werden, da es als das Erste, dessen Folgen erst mannigfaltig sind, absolut einfach sein muss. Jedes Prädicat, es sei welches es wolle, würde seine Einfachheit aufheben und es zu einem Mannigfaltigen, einem Vielen machen. Sind nämlich alle Begriffe nach dem Platonismus Realitäten, so wird mit jedem Begriffe ein Reales gesetzt und mehrere Begriffe zeigen ebensoviel Reales an. Daher sagt auch Plotin, dass Ein Wesen aus vielen Wesen bestehe.

Davon ist aber nun die Folge, dass eigentlich gar nicht zu sagen ist, was dieses erste Princip an sich sei, weil alle unsere Erkenntniss auf Formen beruht, und diese sämmtlich zusammengesetzt sind. „Insoweit daher die Seele in das Formlose hineingeht, kann sie es nicht begreifen, weil sie es nicht bestimmen kann; sie weicht

daher zurück und fürchtet, dass sie nichts habe.“ Diesem Einen, absolut Einfachen werden also alle möglichen Prädicate abgesprochen; es ist weder ein Etwas, noch ein Quale, noch ein Quantum, weder Verstand noch Seele, weder bewegt noch beharrend, in keinem Orte und in keiner Zeit, sondern formlos und vor aller Form; auch nicht in der Weise eins, wie eine Monas (Enn. 6, 9, 3.).

§ 140.

Dasselbe Resultat ergiebt sich auch aus der Vorstellung, dass dieses Einfache das Princip von Allem und als solches das absolut Gute ist.

Dieses Eine war von Plotin deshalb gesetzt, weil er nach dem letzten Principe des Seienden suchte. Daher wird es auch sofort und ohne Weiteres als die *ἀρχή* angesehen, von der alles Uebrige die Folge ist, und damit als die *δύναμις τῶν πάντων.* Nun beweist er auch aus diesem Begriffe, dass es absolut einfach sein muss. Denn um Alles erzeugen zu können, darf diese *δύναμις* nicht etwas von Allem sein, also auch keine Menge, sondern der Anfang der Menge. Ueberhaupt aber ist das Erzeugende einfacher als das Erzeugte (weil das Allgemeine weniger Merkmale hat als das Besondere). Es darf daher auch nicht selbst Alles zumal sein, denn dann wäre es nicht vor Allem, also nicht sein Princip. Daraus folgt nun, dass es nichts von Allem ist, und dass nichts, was zum All gehört, von ihm ausgesagt werden darf (Enn. 3, 8, 8.).

Weil es aber das Princip von Allem ist, so ist es darum auch ferner das absolut Gute. Denn in jeder Gattung hat das Eine am meisten Macht und Würde (Enn. 3, 8, 9.). (Je allgemeiner ein Begriff ist, desto mehr Umfang hat er und desto mehr Arten sind unter ihm enthalten; er ist also gleichsam mächtiger als die besonderen Begriffe, und das Mächtigere hat natürlich mehr Würde als das Schwächere.) Das Eine also, aus welchem Alles ist, muss das Beste von Allem sein. „Wie sollte aber das Beste von Allem nicht das (absolut) Gute sein?“ Die Natur des Guten ist nun an sich selbst vollkommen genugsam und keines Anderen bedürftig; vielmehr hat Alles von ihm seine Güte. Es schafft den Verstand, das Leben, die Seele und Alles, was daran Theil hat. „Was aber hievon Quell und Anfang ist, wer könnte sagen, wie und wie sehr gut das ist!“ (Enn. 6, 7, 23.) Ist aber das Gute keines Anderen bedürftig, so darf man auch zu ihm kein Prädicat hinzusetzen; denn jedes, was man von ihm aussagte, würde anzeigen, dass es ohne diesen Zusatz mangelhaft

wäre (3, 9, 3.). Für dies absolut Gute wäre also jede Bestimmung durch ein Prädicat einer Negation gleich. Das ist derselbe Gedanke, der in dem spinozischen Satze: *determinatio negatio est* liegt. —

Wenn sich also auf jede Weise ergiebt, dass diesem Einen und Einfachen kein Prädicat beigelegt werden darf, so müssen natürlich auch solche Prädicate ihm abgesprochen werden, welche einen scheinbaren oder wirklichen Werth ausdrücken, also auch das Sein, das Denken, das Selbstbewusstsein, ja selbst das Gute und Schöne (Enn. 6, 7, 32. 38. 39. — 6, 9, 6.). Ja streng genommen darf nicht einmal das Eine von ihm ausgesagt werden. Denn es ist durchaus leer in ihm selbst, hat in sich kein Wesen und kein Denken; es ist für sich selbst nichts, auch nicht gut, da es nur für das Uebrige gut ist, und es selbst seiner nicht bedarf (Enn. 6, 7, 40.). Ueberhaupt drücken alle Prädicate, die man ihm beilegen könnte, nur Beziehungen auf das Uebrige aus, unter ihnen also auch die *δύναμις τῶν πάντων*. Alle solche Beziehungen müssen von ihm wieder verneint werden; denn an sich selbst darf es auf nichts bezogen werden, da es, was es ist, vor Allem ist (Enn. 6, 8, 8.). Jene Beziehungsbegriffe drücken natürlich nicht sein absolutes Was aus; eine sehr richtige Erkenntniss!

Wenn es nun aber nichts von dem ist, was für werth und würdig gehalten wird, so entsteht die Frage: was ist an ihm verehrungswerth? (Enn. 3, 8, 8.). Hierauf antwortet Plotin: Es ist freilich nichts von dem, was auf es folgt; aber als Princip alles Guten, Schönen, Würdigen und alles Denkens ist es besser als alles dieses, es liegt darüber hinaus oder ist überseiend, übergut, überschön u. s. f. (Enn. 5, 8, 8.). Indessen im strengen Sinne muss auch dies wieder zurückgenommen werden, weil auch diese Prädicate, welche seine Eminenz ausdrücken, doch nur Beziehungen auf seine Folgen anzeigen. Was nur immer von ihm ausgesagt werden mag, kann nur *ἐν ἀφαιρέσει (via negationis)* von ihm gesagt werden. Es selbst ist daher unsagbar, und man muss von ihm schweigen (Enn. 6, 8, 13.).

§ 141.

Endlich darf man auch nicht fragen, woher dieses Eine sei, ob durch Zufall oder Nothwendigkeit oder durch sich selbst. Eine solche Frage würde voraussetzen, dass vor dem obersten Princip noch ein anderes sei. Ist man aber beim Princip angelangt, so darf man nichts weiter suchen. Folglich darf man auch diesem Princip nicht die Freiheit oder, dass es über sich selbst Herr sei, zuschreiben. Denn wo

nicht zweierlei in Einem ist, da ist es nicht richtig zu sagen, dass es über sich Herr sei (Enn. 6, 8, 9.). Will man jedoch *τῆς πειϑοῦς χάριν* von ihm als einem freien reden, so muss man in seinen Worten vom richtigen Denken abweichen (*παρανοητέον,* Enn. 6, 8, 13.).

Dennoch aber lässt sich Plotin sonderbarer Weise in eine Speculation über die Freiheit des höchsten Gottes ein, obgleich er sie für unrichtig erklärt hat, und zwar in eine solche, die in der neueren Philosophie einen Nachhall erhalten hat, welcher in weiten Kreisen für tiefste Weisheit gegolten hat und noch gilt.

Wenn man, sagt er, ihm (dem höchsten Gotte) Energie beilegt, diese aber seinem Willen, da er nicht ohne Willen thätig ist, die Energie aber gleichsam sein Wesen ist, so ist sein Wille und sein Wesen dasselbe. Wenn aber das, so ist er so, wie er will, oder, wie er will und handelt, so ist sein Wesen; nicht aber ist umgekehrt sein Wille so, wie sein Wesen. Er ist also in jeder Hinsicht Herr über sich selbst, da er auch sein Wesen in seiner Macht hat. Er ist also durch sich selbst. Nicht zufällig ist er demnach, so wie er ist, sondern er ist, wie er will (Enn. 6, 8, 13—16.). Sein Wesen also ist nicht für ihn Princip, sondern er selbst ist das Princip seines Wesens. Auch machte er nicht für sich selbst sein Wesen, sondern nachdem er es geschaffen hatte, liess er es aus sich heraus (*ἔξω εἴασεν ἑαυτοῦ*), weil der, welcher das Sein erschaffen hatte, desselben nicht bedurfte (Enn. 6, 8, 19.).

Der Einwurf, dass hieraus folge, der höchste Gott habe eher existirt, als er geworden sei, wird damit zurückgewiesen, dass er nicht als das Erschaffene, sondern als der Schöpfer zu betrachten sei. Man dürfe nicht fürchten, dass man auf diese Weise die erste Energie ohne Wesen setze, sondern eben die Energie selbst sei seine Substanz (*ὑπόστασις*). „Indem er wirkt, ist er dieses, und man kann nicht sagen, er sei, ehe er geworden sei; denn er war schon ganz. Seine Energie ist vollkommener als sein Wesen, das Vollkommene aber ist das Erste.“ Diese dem Wesen nicht unterworfene Energie ist mithin absolut frei, und er ist also er selbst durch sich selbst. Auch konnte er sich nicht anders machen, als er sich selbst gemacht hat; denn dort ist das Können nicht so, dass es auch das Entgegengesetzte kann, was ein Unvermögen wäre, in dem besten Zustande zu verharren. „Auch war ja nichts Anderes als sein Wille; Alles war Wille und nichts nicht wollend, noch vor dem Willen“ (Enn. 6, 8, 20. 21.). —

Hier hat man aus erster Hand die noch in unseren Zeiten vielfach gehörten und selbst von orthodox-christlichen Theologen begierig aufgenommenen Reden von der *causa sui*, der Selbstschöpfung Gottes. Hier ist schon jene Verschmähung eines Seienden, welches ist und bleibt, was es ist, als des Trägers oder der Substanz aller Thätigkeit; denn das Thun selbst ist die Substanz. Hier ist daher schon, wenn auch mit anderen Worten, Fichte's Ich, welches darum ist, weil es sich selbst setzt und sich durch sein eigenes Thun hervorbringt; die absolute Freiheit, welche eins ist mit der Nothwendigkeit, weil der absolute Wille das Wesen zwar frei schafft, aber es nicht anders schaffen kann; ferner Hegel's Selbstentlassung der Idee aus sich selbst zur Natur und endlich jenes unbewusste Urwollen, von dem in neuester Zeit mit grossem Beifall so viel gefabelt ist. — Wenn diejenigen, welche unter uns solche Reden geführt haben, als die vorzüglichsten Philosophen gelten, an denen unsere Zeit staunend hinaufblickt, so beschämt der alte Plotin unsere Tage; denn er sah und sagte, dass man beim Denken vorbeigehen muss, wenn man solche Reden führt, und dass dergleichen nur zur Ueberredung dienen kann. Die Philosophie aber als strenge Wahrheitsliebe muss sich vor nichts so hüten, wie vor der Rhetorik. —

§ 142.

Die Folgen aus dem ersten Princip.

Plotin hatte sein Princip, welches im Vergleich mit allem Anderen das Erste, Eine, Einfache, die Macht zu Allem und das absolut Gute oder sich selbst Genügende genannt werden muss, von dem man aber an sich selbst nichts aussagen kann, deshalb gesetzt, um einen absoluten Anfangspunkt für die intelligible oder wahrhafte und weiterhin auch für die sinnliche Welt zu gewinnen. Es wäre nun seine Pflicht gewesen, zu beweisen, dass aus jenem einen Einfachen sich die Fülle der Welt ergiebt. Allein die Möglichkeit eines solchen Beweises hatte er sich dadurch vollständig abgeschnitten, dass er nur ein einziges Einfaches als Urprincip setzte, da aus dem Einfachen nichts folgen kann, wenn nicht etwas Anderes ausser ihm ist. Das sagt er gelegentlich selbst in den Worten: „Alle Principien und Energien sind zwar einfach, aber ebensowohl in sich mannigfaltig; denn was keine Verschiedenheit hat und nicht von einer Anderheit zum Leben erweckt wird, das ist keine Energie“ (Enn. 6, 7, 13.).

Freilich macht er den Versuch, die Nothwendigkeit nachzuweisen, dass sein Princip, das absolut Einfache, Folgen oder Wirkungen

haben müsse; allein Alles, was er zu diesem Zwecke vorbringt, ist aus dem Grunde nicht stichhaltig, weil er jene Nothwendigkeit, dass das Einfache wirke, daraus zu beweisen sucht, dass das in sich Mannigfaltige nothwendig wirke. „Alles, was ist, sagt er, giebt aus seinem Wesen dem, was ausser ihm ist, ein von seinem Vermögen abhängendes Dasein, welches das Bild des Urbildes ist, aus welchem es geworden ist; das Feuer giebt die von ihm kommende Wärme, und der Schnee behält die Kälte nicht in sich (Enn. 5, 1, 6.). Wir sehen auch, dass Alles, was zur Vollendung gelangt, erzeugt und es nicht erträgt, in sich selbst zu bleiben. Wie sollte also das Vollkommenste und erste Gute gleichsam mit sich selbst geizend oder ohnmächtig in sich selbst stehen bleiben? Diese Allmacht, wie wäre sie dann noch Macht!" (Enn. 5, 4, 1.)

Hier offenbart sich nicht allein, dass Plotin das Eine nur nach der Analogie der anderen, in sich mannigfaltigen Dinge wirksam denkt, sondern es tritt auch die wahre Natur derjenigen Nothwendigkeit zu Tage, welche ihn zwingt, nach dem Ersten etwas Anderes zu setzen. Er denkt jenes absolut gesetzte Eine, insofern er von ihm sprechen kann, nur unter lauter Beziehungsbegriffen, wie z. B. dem des Guten und der Allmacht. Will man nun eine solche fehlerhafte Setzung nicht zurücknehmen, sondern einen Begriff, welcher nur durch seine Beziehung auf Anderes Sinn hat, doch als absoluten festhalten, so kann man das nicht anders, als wenn man mit ihm auch seinen Beziehungspunct setzt. Die absolut gesetzte *δύναμις τῶν πάντων* fordert nothwendig *τὰ πάντα*. Diese Nothwendigkeit, welche aus dem Grundfehler des Denkens, Relatives absolut zu setzen, sich ergiebt, ist es, welche das Denken vom Ersten zum Folgenden treibt, wenn es jenen Fehler unerkannt beibehält, und die den Denker täuscht, als ob er die Realität des Beziehungspunctes aus dem Beziehungsbegriffe, das *πάντα* aus der *δύναμις τῶν πάντων* abgeleitet hätte. —

Wenn man dem Plotin wegen der Bilder von der Quelle, deren Ueberfülle überströmt, oder von dem rings um die Sonne von ihr ausgehenden Lichtglanze (Enn. 5, 2, 1. 6.), mit denen er die Causalität des ersten Princips beschreibt, ein eigenthümliches Emanationssystem beigelegt hat, so hat man allerdings darin Recht, dass es ihm eigenthümlich ist, für jenes erste Princip nicht irgend ein Object zu setzen, auf welches es einwirke, sondern das wahrhaft Seiende oder Intelligible selbst als das anzusehen, was von jenem ausgeht, während die vorhergehenden Philosophen in der Wirkung des Thätigen nur eine nähere Bestimmung oder eine Veränderung

eines schon der Einwirkung vorausgesetzten Leidenden sehen. Aber die Vorstellung, dass die Wirkung aus der Ursache emanire, ist so wenig ihm eigenthümlich, dass vielmehr die Quelle das allgemeine natürliche Symbol für die Ursache ist, da das gemeine Denken sich überall das Wirken unter dem sinnlichen Bilde eines Einflusses des Einen in oder auf das Andere vorstellt; und auch in der Philosophie hat die Meinung vom *influxus physicus* bis zur neueren geherrscht.

Auch die übrigen allgemeinen Bestimmungen Plotin's über die Causalität ergeben sich nicht etwa aus einer specifischen, wohl gar orientalischen Emanationslehre, sondern aus der dem Platonismus eigenen Verwandlung der logischen in reale Verhältnisse. Wie die allgemeinen Begriffe bleiben, was sie sind, so bleibt auch das wahrhaft Seiende, was es ist, und wird auch durch sein eigenes Wirken in keiner Weise verändert, wie auch bei Aristoteles nur das mit Materie Behaftete, nicht aber das von ihr Freie bei seinem Wirken leidet (Enn. 5, 1, 6.). Die ferneren Bestimmungen, dass die Wirkung geringer ist als ihre Ursache, dass sie nicht von ihr abgeschnitten oder getrennt wird, dass sie ihr ähnlich oder ihr Bild ist und dass die erste Ursache das seiner Natur nach Zweite, dieses das Dritte u. s. f. wirkt, oder dass das Erste nur durch die ihrer Natur nach geordneten Mittelglieder mit den entfernteren in absteigender und aufsteigender Reihe in Verbindung steht, — alle diese Bestimmungen ergeben sich aus dem als real gedachten Verhältnisse der logischen Ueber- und Unterordnung der Begriffe. Je niedriger d. h. bestimmter die Arten sind, desto weniger Umfang haben sie, sind also auch real geringer an Macht und Werth, als die vorhergehenden. Der allgemeine Begriff findet sich in den besonderen als ihr Merkmal, diese hängen also mit ihm zusammen und sind ihm ähnlich. Die logisch geordnete Determination und Abstraction erfordert, dass dabei kein Mittelglied übersprungen werde (cf. Enn. 5, 1, 6. — 3, 8, 9. — 3, 8, 4.).

Jene eingebildeten Gesetze des Geschehens werden nun von Plotin bei der Ableitung der Folgen aus dem Ersten und Einen sorgfältig beobachtet. Diese Folgen sind aber zuerst der Verstand, dann die Seele und zuletzt die Körperwelt; eine Reihenfolge, welche er in der früheren platonisirenden Philosophie schon als gegeben vorfand. Seit Anaxagoras war ja in der teleologischen Richtung der griechischen Philosophie — besonders durch Plato und Aristoteles — der *νοῦς* das höchste Princip geworden; die Seele aber war das die Körper nicht allein wahrnehmende, sondern auch gestaltende

und bewegende Princip. Dadurch aber, dass Plotin mit seiner Annahme des Einen und Einfachen, der Ursache von Allem, den Verstand noch überstiegen hatte, war dieser in die zweite Stellung hinabgedrückt und wurde folglich die erste Wirkung des Einen; und die Seele trat nun in den dritten Rang als die Wirkung des Verstandes. Demgemäss sagt Plotin: „Das Grösste nach dem Vollkommensten ist der Verstand und das Beste von Allem, die Seele aber ist ein Begriff (λόγος) und eine Energie desselben“ (5, 1, 6.).

§ 143.

Der Hervorgang des Verstandes.

Plotin beruhigt sich nicht mit der blossen Behauptung, dass der Verstand das erste Erzeugniss des Einen sei, sondern giebt sich viele Mühe, es begreiflich zu machen, wie er aus jenem entstehe.

Nach der gewöhnlichen Vorstellung, dass die Ursache dem Bewirkten von ihrer eigenen Natur etwas mittheile, schien es nicht so ohne Weiteres möglich zu sein, dass das Eine, welches kein Verstand ist, den Verstand erzeuge. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, weist Plotin zunächst auf ein sinnliches Beispiel hin. Wie die Sonne für die Dinge die Ursache ihres Entstehens und ihrer Sichtbarkeit ist, obgleich sie selbst kein Sehen, noch die Dinge selbst ist, so verhält sich auch die Natur des Guten als Ursache des Seienden und des Verstandes. Es ist nämlich nicht nothwendig, dass der, welcher etwas giebt, selbst dieses habe, wenn er nur grösser und besser ist, als das Gegebene. So aber soll es sich auch mit dem Entstehen des Seienden verhalten. Das Erste liegt über die Energie und das Leben hinaus; ist also im Verstande Leben, so gab der Gebende zwar das Leben, war aber schöner und würdiger als dasselbe. Dieses ist also nur eine Spur (Andeutung, Aehnlichkeit) von jenem, nicht aber sein eigenes Leben (Enn. 6, 7, 16. 17.).

Nachdem nun diese Frage dahin beantwortet ist, dass das Bessere wegen seiner Eminenz das Geringere geben kann (wobei nur übersehen ist, dass das Einfache an sich selbst durchaus leer ist, man also nicht begreift, worin dieses *eminenter esse*, wie man es später nannte, bestehen soll, und dass diese Vollheit von aller Vortrefflichkeit mit jener Leerheit in unauflöslichem Widerstreit steht), wird der Hervorgang des Verstandes folgendermassen beschrieben. Da das Eine das Vermögen von Allem, also auch das der Bewegung ist (Enn. 3, 9, 3.), so geht aus ihm zunächst eine unbestimmte Bewegung hervor. (Denn die Bewegung ist nach der

Kategorienlehre die erste Anderheit oder das erste andere Merkmal des Seienden.) Diese Bewegung ist wegen ihrer Unbestimmtheit Materie und bedarf der Begrenzung (Enn. 2, 4, 5.). Als Materie des (schon in Gedanken vorausgesetzten) Verstandes ist sie aber ein unbestimmtes Schauen oder Denken. Dieses wird nun dadurch bestimmt, dass es auf das Erste sieht. „Denn so wie es auf etwas sieht, wird es durch dieses bestimmt und hat in sich Grenze und Form.“ Um also wirkliches Denken oder Verstand zu werden, muss sich diese vom Ersten ausgehende Bewegung oder das unbestimmte Sehen auf das Erste gleichsam zurückwenden (Enn. 6, 7, 17.). Daher wird kurz und gut gesagt: „Jenes Erste ist kein Verstand; wie erzeugt es ihn nun? In der Zurückwendung auf jenes sieht er, und dieses Sehen ist der Verstand. Nun ist hier zwar nur Eines (was er nämlich sehen kann), aber dieses Eine ist das Vermögen von Allem. Das aber, von welchem es ein Vermögen giebt, scheidet das Denken von dem Vermögen und schaut es also“ (Enn. 5, 1, 7.). Diese letzte Bemerkung soll erklären, wie es zugeht, dass jenes Schauen, indem es auf das Eine sieht, doch die Totalität des Vielen schaut. Dies Eine ist eben das Vermögen von Allem; das Geschäft des Verstandes aber ist, die Begriffe zu sondern (Enn. 2, 4, 5.). Deshalb scheidet er das Vermögen von dem All, dessen Vermögen es ist, und sieht nun das All im Unterschiede von jenem Vermögen d. h. dem Einen. Folglich schaut er das All in seiner Wirklichkeit, und da sein Schauen eben er selbst ist, so schaut er sich selbst als dieses All.

Es würde nicht der Mühe werth sein, sich bei diesem Versuche, aus dem einen Einfachen das All der Welt zu erklären, aufzuhalten, wenn er nicht der erste wäre, der viele Nachfolger gehabt hat, und wenn man an ihm nicht als an einem instructiven Beispiele sehen könnte, wie immer stillschweigend das schon vorausgesetzt wird, was erst abgeleitet werden soll. Woher anders weiss Plotin, dass jenes Eine und Einfache, von welchem er streng genommen nichts auszusagen weiss, die *δύναμις τῶν πάντων* ist, als weil er schon das All hat, und jenes diesem nur als die Möglichkeit desselben vorausschickt. Dass es seine Pflicht war, nachzuweisen, in dem Begriffe des Einen liege ein Widerspruch, wenn es nicht die Ursache des All sei, wollte er anders wirklich speculativ verfahren, davon hat er keine Ahnung. Was anders berechtigt ihn ferner, aus diesem Einen eine unbestimmte Bewegung oder ein Leben und Sehen hervorgehen zu lassen, als dass er jenes als die Möglichkeit der Bewegung denkt, diese Möglichkeit in ein Vermögen übersetzt und nun folgert, dies Ver-

mögen wäre keins, wenn nicht das in ihm Mögliche wirklich würde. Aber welche Denknothwendigkeit zwingt ihn denn, von dem Begriffe des Einen Einfachen ausgehend, dieses als ein solches Vermögen der Bewegung zu setzen? Dass er aber endlich nur deshalb diese Bewegung ohne weiteres in ein Sehen übersetzt, hat offenbar nur darin seinen Grund, dass er den schon vorausgesetzten νοῦς erklären will. Wie hier das Denken ohne alle logische Nothwendigkeit vorwärts schreitet und immer schon das Resultat vor Augen hat, welches erreicht werden soll, so geht es auch bei allen nachfolgenden Versuchen, welche das Viele aus dem Einen und das Bestimmte aus dem Unbestimmten erklären wollen.

§ 144.

Der Hervorgang der Seele.

Nachdem diese „erste Geburt“, die des Verstandes, gelungen ist, macht die der Seele aus dem Verstande keine Schwierigkeit mehr.

Der Verstand ist das ewige ruhige Erzeugen und Schauen des wahrhaft Seienden oder Intelligiblen in seiner Einheit und Totalität, oder als Einheit ist der Verstand das ewige Schauen seiner selbst als aller Wahrheit, und als Totalität ist er die intelligible Welt. Dieses wahrhaft Seiende bleibt nun zwar nach platonischer Weise in sich und berührt sich nicht unmittelbar mit der sinnlichen Welt; aber als Seiendes ist es zugleich ein Wirksames und erzeugt daher ein anderes ihm Aehnliches und zwar nach dem Vorbilde seiner eigenen Erzeugung aus dem Ersten. Denn „wie dieses, welches wegen seiner Allgenugsamkeit das Vollkommene ist, gleichsam überströmte und seine Ueberfülle ein Anderes schuf, das Erzeugte aber sich jenem zuwandte, erfüllt wurde und entstand, indem es auf jenes sah, und dieses der Verstand war, so thut nun auch dieser und giesst ein grosses Vermögen aus. Dieses ist aber auch eine Form (Art) von ihm, wie jenes ihn als eine Form von sich selbst hervorgegossen hat. Und diese Energie aus seinem (des Verstandes) Wesen ist die Seele, welche entsteht, indem er bleibt, ohne dass er sich bewegte oder veränderte“ (Enn. 5, 2, 1.). — Der vollkommene Verstand, eine so grosse Kraft, konnte nicht ohne Erzeugniss sein; wie er als ein unbestimmtes Schauen aus dem Einen hervorgeht, das von diesem geformt wird, so ist auch die Seele ein unbestimmtes Bild des Verstandes, welches von seinem Erzeuger bestimmt wird (Enn. 5, 1, 7.).

Nach der allgemeinen Regel ist ferner die Seele ein geringeres Wesen als der Verstand, und diese geringere Beschaffenheit besteht darin, dass jener ein das Centrum (das Eine) umgebender ruhiger Kreis ist, sie aber ein bewegter. Das heisst ohne Bild: der Verstand (als anschauender) hat sofort das über ihn Hinausliegende (das Eine) im Besitz seiner Erkenntniss, die Seele aber strebt nach demselben (Enn. 4, 4, 16.). Dieses ihr Streben geht zwar gleichsam nach oben, indem sie durch Vermittelung des Verstandes das Eine schauen will, aber es geht ebenfalls nach unten. Denn während der Verstand, weil in ihm kein Streben ist, da er Alles hat und ist, im Intelligiblen bleibt, will sie, nach dem, was sie im Verstande geschaut hat (nach den Ideen, Formen, Begriffen), das Sinnliche gestalten, und deshalb schafft sie (Enn. 4, 7, 13.).

Woher dieses Streben der Seele nach unten komme, sagt zwar Plotin nicht und würde es auch schwerlich ableiten können, aber man sieht leicht, dass ihm der schon vorgefundene Begriff der Seele, wie ihn Plato und noch mehr Aristoteles ausgebildet hatten, vorschwebt. Nach Plato ist die Weltseele aus der Natur des Desselbigen und des Anderen, dem Seienden und dem Werdenden zusammensetzt, und Aristoteles kennt zwei Gattungen der Seele, den *νοῦς* und die Entelechie des Körpers. Diese Gedanken finden sich bei Plotin nur in etwas anderer Einkleidung wieder. Wenn die Seele zum Verstande sich hinwendet und durch ihn das Eine schauen will, so hat sie Alles, was der Verstand hat; denn sie schaut dann Alles zumal und nicht nach einander, denkt nicht discursiv (*λογίζεσθαι*) und ist insofern nicht vom Verstande zu unterscheiden. Aber dies ist nicht ihre ganze Natur, sondern diese ist „zugleich die ungetheilte und getheilte“ (Enn. 4, 2, 1.).

Diese Bestimmungen gelten zunächst von der e i n e n Seele oder der Weltseele, dann aber auch von jeder einzelnen, welche in jener ist. Denn wie im Verstande viele intelligible Kräfte und einzelne *νόες* sind, so müssen auch aus der Einen Seele viele und zwar bessere und schlechtere Seelen sein, wie aus Einer Gattung bessere und schlechtere Arten sind (Enn. 4, 8, 3.). So hat eine Seele ihre Einheit in der Thätigkeit, eine andere in der Erkenntniss, eine andere im Begehren, eine schaut dies, die andere jenes u. s. f. (Enn. 4, 3, 8.).

Jene Eine Seele ist aber nicht etwa nur ein allgemeiner Begriff, dessen Wirklichkeit die vielen einzelnen Seelen wären, sondern da im Intelligiblen Alles real ist, so ist jene ebensowohl eine bleibende *οὐσία*, wie die vielen Seelen in ihr, und diese sind nicht etwa un-

selbständige Modificationen jener, sondern auch ihrerseits selbständige Wesen; — eine Vorstellung, die schon beim Verhältniss des philonischen Logos zu den einzelnen *λόγοι* vorgekommen ist, begrifflich aber wohl nicht zu vollziehen sein möchte. Endlich sind die einzelnen Seelen *λόγοι* der *νόες,* wie die Eine Seele ein *λόγος* des Einen Verstandes ist, d. h. sie sind mehr entwickelt als jene, mannigfaltiger aus Wenigerem geworden und mehr getheilt (Enn. 4, 3, 5.).

Plotin verräth hier unwillkührlich, was das eigentlich ist, wovon er redet. Die Seelen sind mehr besondere Begriffe und haben mehr Inhalt (sind entwickelter) als die *νόες,* welche also mehr allgemeine Begriffe sind. Daraus ergiebt sich aber, dass man sich in der That in dieser ganzen Rede vom Einen und vom Verstande und der Seele u. s. f. nur in einer logischen Determinationsreihe befindet, die vom absolut Unbestimmten anhebt und zu immer bestimmteren Begriffen hinabsteigt. Das Eine ist der absolut unbestimmte Begriff, der Verstand der Complex der allgemeinsten Begriffe, die Seele der mehr besonderen, und danach wird die sinnliche Welt die individuellen befassen, welche keine Unterarten mehr haben. —

Bevor aber diejenige Thätigkeit der Seele, welche sich auf die sinnliche Welt bezieht, oder die Art, wie sie das Bindeglied zwischen der jenseitigen und diesseitigen Welt bildet, dargestellt werden kann, muss man zuvor Plotin's Ansicht von der Materie kennen lernen.

§ 145.
Die Materie.

Im Wesentlichen hält sich Plotin an die Ansicht des Aristoteles von der Materie. Wie schon dieser die Gattung als die Materie der Arten betrachtete und daher ausser der Materie für die Körperwelt von einer *ὕλη νοητή* sprach, so nimmt auch jener diese zweierlei Materien an, führt aber ihren Unterschied und ihr Wesen näher aus. Wenn in der intelligiblen Welt viele Formen und Arten sind, so muss nothwendig in ihr etwas Gemeinschaftliches und etwas Eigenthümliches sein; dieses letztere ist die Form. Wo aber Form ist, da ist auch etwas Geformtes, also Materie, welche die Form aufnimmt und ihr immer zum Grunde liegt. Diese intelligible Materie, die wir schon früher als ein vom Einen ausgehendes unbestimmtes Sehen oder Denken kennen gelernt haben, ist aber nicht ein *μὴ ὄν,* sondern, wie alles in jener Welt, ein seiendes Wesen, daher auch nicht gezeugt, sondern ewig, und nicht immer werdend, sondern immer seiend

(Enn. 2, 4, 2.). Denn vor ihr liegt das Ueberseiende, (auf welches das Seiende folgt), die hiesige Materie aber hat das Seiende vor sich und ist darum nicht seiend (Enn. 2, 4, 16.).

Zur Annahme einer Materie für die sinnliche Welt führt aber ebenfalls der aristotelische Gedanke, dass bei der Veränderung die Dinge nicht in das Nichtsein übergehen, noch aus demselben entstehen, die Veränderung also nur ein Wechsel der Form sein kann, und „das die Form Habende“ nothwendig bleiben muss (Enn. 2, 4, 8.). Als der Form zum Grunde liegend, ist sie nicht ein wirklich, sondern nur ein möglich Seiendes und darf daher nicht absolut gesetzt werden, weil sie sich immer auf etwas bezieht. „Wenn nämlich nichts aus ihr würde, oder an ihr sein würde und auf das, was sie schon geworden ist, nichts mehr folgen würde, so könnte sie nichts werden, sondern wäre bloss, was sie wäre; es gäbe also nichts, was in Möglichkeit wäre. Das was in Möglichkeit ist, ist das der Form, welche es annehmen wird und seiner Natur nach annehmen kann, oder zu welcher es zu kommen strebt, zum Grunde Liegende“ (Enn. 2, 5, 1.). — Hier tritt der Gedanke, welcher verführt hat, dem bloss Möglichen ein Streben zur Wirklichkeit beizulegen, deutlich hervor. Die logisch nothwendige Beziehung des Begriffs des Möglichen auf das Wirkliche ist in jenes als eine wirkliche Tendenz zur Wirklichkeit hineingelegt; — einer der absurdesten Gedanken, welche die Philosophie jemals erzeugt hat, dem man aber selbst bei einem Leibniz wieder begegnen wird.

Sodann wird der Begriff der absoluten Formlosigkeit oder Unbestimmtheit der Materie näher ausgeführt. Als das, was möglicher Weise die Formen aufnehmen kann, ist die Materie nicht allein ohne alle eigene Qualität, sondern auch ohne Quantität; denn auch die Grösse und alle Quantität ist eine Form (etwas Bestimmtes, was von ihr ausgesagt werden kann). Vielmehr bringt jede Form die ihr eigenthümliche Quantität mit und gestaltet nach derselben die Materie (Enn. 2, 4, 8. 9.). — Hier tritt der antike Begriff der Materie im Unterschiede von dem modernen scharf hervor. Denn während Plotin von der Materie alle und jede Bestimmtheit ausdrücklich verneint und sie nur als die reine Möglichkeit denkt, dass die Formen verwirklicht werden können, pflegt man gegenwärtig unter der Materie das im Raume ausgedehnte Reale zu verstehen. Der Begriff der Grösse und der Masse ist zu einem sie integrirenden Merkmale geworden. Diese Umwandlung des Begriffs ist aber nicht willkührlich geschehen, sondern daraus leicht erklärlich, dass man die Materie

vorwiegend als die Grundlage der Körper dachte. Weil nun der Begriff der räumlichen Ausdehnung von dem des Körpers unzertrennlich ist, so wurde die Materie unwillkührlich als der mögliche Körper gedacht und darum mit der Ausdehnung begabt, weil man dieses Mögliche mit den Alten schon irgendwie als wirklich dachte. Daher kann auch Plotin nicht umhin, trotz seines obigen Satzes die Materie als eine ausgedehnte Masse, wenn auch nur als das Phantasma derselben zu denken (Enn. 3, 3, 7.) und die räumliche Trennung der Dinge in dieser sinnlichen Welt auf ihr materielles Dasein zurückzuführen.

Nach diesen theoretischen Bestimmungen der Materie beginnt Plotin ihren Werth zu schätzen. Ist sie das in jeder Hinsicht Unbestimmte (*ἄπειρον*), so ist die Unbestimmtheit nicht ein Accidenz an ihr, sondern sie ist die Unbestimmtheit selbst oder das absolut Leere und damit auch die völlige Armuth an allem Guten und somit nothwendig schlecht (Enn. 2, 4, 15. 16.).

Zur Erkenntniss dieser Schlechtigkeit der Materie ist die des Guten erforderlich, da das Schlechte die privative Negation desselben ist (Enn. 1, 8, 1.). Das Gute ist das Princip aller Dinge, wonach sie streben, da sie seiner bedürfen. Es selbst ist daher unbedürftig, sich selbst genug und giebt aus sich selbst den Verstand und die Seele und deren verstandesgemässe Thätigkeit. Der Geber selbst ist jedoch überschön und über das Beste hinaus. Seine erste Energie ist der Verstand, um welchen sich die Seele bewegt, um durch ihn den Gott zu schauen. „Bis dahin ist Alles schön," und das ist das selige Leben der Götter, in welchem kein Schlechtes ist (Enn. 1, 8, 2.).

Wenn also das Ueberseiende und das Seiende allein das Gute ist, so kann das Schlechte nur gleichsam eine Form des Nichtseienden sein und nur in dem vorkommen, was an diesem Theil hat. Dies Letztere ist alles Sinnliche und seine Passionen nebst deren Folgen. Dies ist das zweite Schlechte. Das Princip desselben aber mit seinen integrirenden Merkmalen, wie Unbegrenztheit, Formlosigkeit, Bedürftigkeit, d. h. also die Materie selbst, ist das erste Schlechte. Denn dieser kommt nicht einmal das Sein zu, wodurch sie des Guten theilhaftig wäre, sondern sie hat das Sein nur dem Namen nach, in Wahrheit ist ihr Sein das Nichtsein (Enn. 1, 8, 3. 4. — 2, 5, 5.). — Gegen den sehr gerechten Einwurf, dass vielmehr eine bestimmte Beschaffenheit der Dinge oder ihre Form die Ursache des Schlechten sei, sucht sich Plotin durch die Ausflucht zu schützen, dass die Formen, welche in die Materie hineinschienen, durch sie verdorben würden.

„Das Feuer an sich brennt nicht, sondern nur das in der Materie" (Enn. 1, 8, 8.). Der Begriff des Feuers brennt ja allerdings nicht! — Er vergisst nur bei dieser Ausflucht seinen eigenen Satz, dass die Formen selbst nicht verändert werden, sondern nur an der Materie wechseln.

Zuletzt fragt er nach der Möglichkeit, die Materie zu erkennen. Wenn alle Erkenntniss sich (nach Plato) auf die Form, das Seiende, bezieht, wie kann das aller Form Ledige erkannt werden? Die Antwort lautet: „Wenn die Seele die Materie denkt, so denkt sie nicht nichts, denn dann wäre gar keine Affection in ihr; sie denkt vielmehr den Typus des Formlosen. Das ist aber eine undeutliche Erkenntniss, da die deutliche die des Ganzen und der Formen ist. Wenn sie also in der Analyse eines Ganzen von den Formen abstrahirt, so denkt sie auf undeutliche und dunkle Weise das Undeutliche und Dunkle, oder sie denkt nicht denkend durch einen Verstand, der kein Verstand ist, sondern der zu sehen versucht, was ihm nicht zukommt" (Enn. 1, 8. 9.). — Stärker kann man kaum das Gefühl, dass die Materie ein Unbegriff ist, in welchem ein unauflöslicher Widerspruch (das Sein des Nichtseins) steckt, ausdrücken. Aber Plotin hat nicht das Gefühl, welches der Grundtrieb aller wahrhaften Speculation ist, dass widersprechende Begriffe hinweggeschafft werden müssen. Der *νοῦς οὐ νοῦς* wird nackt hingestellt und stehen gelassen und von der Materie wird weiter geredet, als ob sie ein gesunder Begriff wäre.

§ 146.

Die Nothwendigkeit der Materie.

Nachdem der Begriff der Materie gefunden ist, erheben sich die weiteren Fragen, woher sie stamme und wie das Seiende mit diesem Nichtseienden in Verbindung trete.

Die erste Frage beantwortet Plotin im Zusammenhange mit der allgemeineren Frage, weshalb es überhaupt abwärts steigende oder immer geringere und unvollkommenere Wirkungen des Ersten giebt.

Wäre das Eine, sagt er, allein, so wäre Alles verborgen und nichts Seiendes vorhanden, wenn jenes in sich stehen bliebe. Weiter wäre auch die Fülle des Seienden, welches von dem Einen gezeugt wird (d. h. der *νοῦς*), nicht da, wenn nicht nach diesem auch die Seele (welche das Seiende, die Ideen, schaut,) hervorgegangen wäre.

Auf dieselbe Weise durften auch nicht bloss Seelen sein, ohne dass ihre Wirkungen in die Erscheinung getreten wären. Denn jeder

Natur ist es eigen, dass sie etwas nach ihr bewirkt und entwickelt, wie ein untheilbarer Anfang aus einem Samen zum Wahrnehmbaren als seinem Ziele fortschreitet. Dabei bleibt zwar das Vorangehende immer in seinem Sitze, das aus ihm Folgende aber wird aus einer „unaussprechlichen" Kraft gezeugt. Diese durfte aber nicht aus Neid stehen bleiben, sondern musste immer weiter gehen, bis dass Alles so viel als möglich bis zum äussersten Ende käme, da diese Kraft unerschöpflich ist und von sich aus auf Alles etwas sendet und nichts ihrer selbst untheilhaftig lassen kann. Denn es stand nichts im Wege, dass nicht Alles an der Natur des Guten so viel, als es fassen kann, Theil habe. Wenn also die Natur der Materie ewig war, so war es unmöglich, dass sie nicht dessen theilhaftig wurde, welches Allem das Gute, so weit es möglich ist, darreicht; oder aber, wenn ihr Entstehen nothwendig auf die vor ihr seienden Ursachen folgte, so durfte auch dann nicht das Unvermögen (ἀδυναμία) für sich allein sein, sondern das Gute musste in es hineinkommen (Enn. 4, 8, 6.). Die Seele, der letzte Gott, steigt daher in die Körper hinab, um ihre eigenen Vermögen in die Offenbarung zu führen und ihre Werke und Thätigkeiten zu zeigen, die ohne einen solchen beständigen Hervorgang, im Unkörperlichen ruhend, vergeblich und der Seele selbst verborgen geblieben wären. Denn überall offenbart die Energie das Vermögen, welches sonst verborgen bliebe, ja niemals wahrhaft wäre (Enn. 4, 8, 5.). Deshalb konnte das Intelligible nicht das Letzte sein, weil es eine Energie und zwar eine doppelte ist, die eine in sich selbst, die andere in Bezug auf Anderes. Es musste also etwas nach ihm sein (und zwar die Materie als das Letzte); denn nur das steht nicht mehr in Beziehung zu einem unter ihm Befindlichen, was von Allem das Unmächtigste ist (Enn. 2, 9, 8.).

Plotin lässt es hier unentschieden, ob die Materie der sinnlichen Welt eine Wirkung des Intelligiblen sei oder nicht, während er doch die intelligible Materie als einen Ausfluss des Einen beschrieben hat. Auch sagt er nirgends — wie es doch seinem Grundsatze, dass die jedesmalige Folge ihrer nächst vorangehenden Ursache entstammt, gemäss gewesen wäre —, dass die Materie eine Wirkung oder ein Ausfluss der Seele sei. Freilich schafft sich die Seele den Ort, wo sie sich offenbaren will; aber dieser Ort ist nicht die Materie an sich, sondern der Körper, also die schon geformte Materie, welche die Materie an sich voraussetzt (Enn. 4, 3, 9.). Nur darin könnte man vielleicht ein Entstehen der Materie aus einer Wirkung des Intelligiblen finden wollen, dass er die Seele als ein zwar in sich stehen

bleibendes, aber ausstrahlendes Licht beschreibt, an dessen äusserstem Ende die Finsterniss entstehe. Aber darin liegt keine positive Wirkung, sondern vielmehr ein Aufhören derselben. Und auf andere Weise konnte sich auch Plotin wohl nicht das Entstehen der Finsterniss oder der Materie, deren Sein im Nichtsein besteht, denken, als durch ein Aufhören der Wirkungen des Seienden. Darin liegt aber eben, dass sie nicht wie der Verstand und die Seele ein Ausfluss des Ersten und Einen ist, denn eine Wirkung des Nicht-Wirkens ist eben keine Wirkung. Eine andere Frage ist es, wie Plotin ein solches Aufhören der Wirksamkeit des Intelligiblen rechtfertigen will. Aus seinem Grundsatze, dass die Wirkungen immer geringer werden, folgt nicht ein endliches Aufhören, da ja die Verminderung ins Unendliche gehen könnte. Sein Schluss, dass, weil es ein Erstes giebt, es auch ein Letztes geben müsse (Enn. 1, 8, 7.), hat also keinen Grund.

Von ungleich grösserer Wichtigkeit aber, als die Beantwortung dieser Frage, ist die in dem vorgeführten Gedankengange deutlich bemerkbare Enthüllung des Widerspruchs, dass Plotin, trotz seiner starken Betonung des wahrhaften Seins, dennoch nichts absolut, sondern Alles nur relativ setzt. Ist die *δύναμις* überhaupt nicht wahrhaft, wenn sie nicht wirkt, so ist auch die *δύναμις τῶν πάντων* nur unter der Bedingung ihres Wirkens; sie bedarf also ihrer Wirkungen, wenn sie nicht im verborgenen Schosse des *δυνάμει ὄν* bleiben, sondern an das Licht der Wirklichkeit treten will. Ja das Intelligible, das wahrhaft Seiende, bedarf des Nichtseienden, der Materie, zu seiner Wirklichkeit; denn ohne sie würde es sich selbst nicht offenbar werden und alle seine grossen Vermögen würden nicht wahrhaft sein. Da aber seine Vermögen eben sein Wesen sind, so würde es selbst nicht ohne das Nichtseiende wahrhaft sein.

Diese Reden Plotin's erinnern lebhaft an die ähnlichen, welche der absolute Idealismus unseres Jahrhunderts oft genug hat ertönen lassen, dass das Unendliche das Nichts verneinen müsse, um sich selbst zu bejahen, und der absolute Geist nur vermittelst des Endlichen sich offenbar werde. In allen solchen Träumereien tritt eben der Widerspruch zu Tage, dass das Absolute nicht absolut seiend ist, wenn nicht das Nichtseiende ist, oder dass der Anfang mit einem bloss Möglichen gemacht wird, welches durch das Nichtseiende zur Wirklichkeit erhoben wird, die aber auch kein wahrhaftes Sein, sondern nur eine Erscheinung ist. Das folgt aber mit Nothwendigkeit aus jeder Philosphie des absoluten Werdens, und zu dieser gehört auch

Plotin's System, da er das Hervorgehen der intelligiblen Materie aus dem Einen absolut setzt, in welchem absoluten Hervorgange der Anfang alles folgenden Werdens liegt. —

§ 147.

Die Seele und die Materie.

Nachdem die Nothwendigkeit der Materie in der Unmöglichkeit, dass das Intelligible sich ohne sie offenbaren könne, gefunden ist, entsteht die weitere Frage, wie denn das Intelligible oder genauer das Letzte desselben, die Seele, mit der Materie irgendwie in Verbindung treten könne, oder mit anderen Worten, wie das Eingehen der Seele in die Materie oder das Entstehen der Körperwelt zu denken sei.

Plotin sucht dies für ihn schwierigste Problem auf verschiedene Weise zu lösen, indem er bald mehr auf platonische, bald mehr auf aristotelische Weise redet, d. h. bald mehr auf das Sein oder in sich Bleiben, bald mehr auf das Wirken oder aus sich heraus Gehen der Seele reflectirt.

Da die Seele eine *οὐσία*, ein wahrhaft Seiendes ist, so muss sie selbst in sich bleiben und kann nicht so auf die Materie wirken, dass etwas von ihrem Wesen in diese einginge, und die Seele als eine reale Form derselben sie formte, bewegte und beherrschte. Soll sie demnach mit ihr in Verbindung treten, so kann dies nur in der Weise gedacht werden, dass nicht sie selbst, sondern nur ein nichtiges Bild von ihr, ein *εἴδωλον* des Seienden, auf die Materie übergehe. Hiebei bleibt indessen vollständig im Dunklen, wie ein solches Bild entstehe und wie dessen Uebergehen zu denken sei, was bei solchem traumhaften Denken nicht zu verwundern ist. Plotin sagt nur, dass ein Nichtwahres in ein Nichtwahres eingehe, oder was an der Materie erscheine, sei nur eine Abspiegelung. „Wie ein Spiegel die Strahlen zurückwirft, so bietet die Materie dem Seienden, indem sie den Fortgang seiner Wirksamkeit aufhält, eine reflectirende Basis (*ἕδρα*) dar“ (Enn. 3, 6, 13. 14.). Wie das Nichtseiende dem Seienden ein Hinderniss sein könne, wird natürlich nicht gesagt, noch weniger woher ihm die Natur eines Spiegels komme.

Alles Geschehen in der körperlichen Welt und diese selbst ist damit nur ein wesenloser Schein. Dies ergiebt sich auch aus der Natur der Materie selbst. Sie ist an sich nichts als die absolut leere Unbestimmtheit und muss dies bleiben; denn wenn sie durch die Einwirkung der Seele wirklich verändert würde, so wäre sie ja

nicht mehr Materie oder das ἄποιον, welches Alles aufnehmen kann. Die Materie also leidet nicht. Auf der andern Seite leidet auch die Seele als das wahrhaft Seiende nicht. In der That findet somit keine causale Verbindung zwischen Seele und Materie statt; das ist nur ein Schein. „Die Materie wird nicht wirklich geschmückt oder durch die Formen von ihrer Hässlichkeit befreit, sondern scheint es nur zu werden; sie hat nichts, scheint aber Alles zu haben“ (Enn. 3, 6, 9—13.). Da nun auch die Seele nicht leidet, so wird auch jenes Bild von der Reflexion der von der Seele ausgehenden Lichtstrahlen, die sich an der Materie brechen, nur ein Schein sein; und in Wahrheit wird dieser Schein nur in der Seele sein und nach den Gesetzen ihrer eigenen Natur erfolgen. Plotin wird also in einen wirklichen Idealismus hineingerathen müssen. Und in der That bricht derselbe, in welchem Plotin sich durch den Satz, dass das Denken das wahrhaft Seiende ist, von Anfang an unbewusst befunden hatte, auch auf einen Augenblick hervor. Alles Leben ist ein Denken; Sein und Denken ist dasselbe; alles Wirken ist ein Schauen, da es das Wirken einer Seele ist, und Alles geschieht nur um des Schauens willen, wie ja auch der Mensch nur darum handelt, um zum vollendeten Schauen zu gelangen (Enn. 3, 8, 1—7.). Mit den letzten Worten deutet Plotin allerdings unbewusst eine tiefe psychologische Wahrheit an; sonst aber hat man hier den reinen Idealismus, nur dass es nicht wirklich ausgesprochen wird, wie hienach die Körperwelt, welche der der sinnlichen Anschauung trauende Mensch für die wahre hält, nur ein blosses Erzeugniss seiner Phantasie ist. Diesen Satz konnte Plotin jedoch nicht aussprechen, da er sich der Tragweite jener idealistischen Gedanken nicht bewusst war.

Ein wirklich seiner selbst bewusstes idealistisches Denken ist überhaupt der antiken Welt fremd, und auch dieser Ansatz zu demselben bei Plotin ist ein bald wieder verschwindender Gedanke. Näher liegt und bequemer ist der naive Realismus, welcher Seele und Materie wie zwei wirkliche Dinge behandelt und sie auf einander wirken und von einander leiden lässt, wie ihn Aristoteles zu einer scheinbar wissenschaftlichen Erkenntniss erhoben hatte. In diesem bewegt sich daher auch Plotin in dem grössten Theile seiner hieher gehörenden Auseinandersetzungen, ohne dabei jedoch die Grundansicht, dass die Seele, als wahrhaft seiend, untheilbar und ohne Leiden sei, aufzugeben. Hiedurch sieht er sich gezwungen, das, was er nach der anderen Ansicht setzt, immer wieder aufzuheben.

Es tritt hier nämlich eine doppelte Schwierigkeit hervor. Wenn die Seele wirklich in die Materie eingeht, so scheint sie sowohl qualitativ sich theilen zu müssen, weil nicht alle ihre Vermögen, sondern nur die beiden unteren, Muth und Begierde, nicht aber das obere, der Verstand, in die Materie eingehen, da dieser kein körperliches Organ hat; als auch scheint sie räumlich getheilt zu werden, da sie den ganzen Körper beseelen soll.

Der Behandlung dieser Frage schickt Plotin eine Erklärung über den Fall der Seele voran. Die intelligible und die sinnliche Welt sind nicht von einander dem Orte nach getrennt, sondern wo Materie ist, ist Seele und umgekehrt; sie sind also ursprünglich zusammen. Die Materie, welche nach dem Wirklichwerden strebt, hat nun ein heftiges Verlangen, in das Innere der Seele zu dringen und giebt dadurch dieser Gelegenheit, in sie hineinzukommen oder erzeugt zu werden. Hierin besteht der Fall der Seele (Enn. 1, 8, 14.). Jedoch nur die einzelnen Seelen kommen in den Körper, nicht die Seele des All. Durch dies Eingehen in die Materie bereiten sie sich den Ort, wo sie sich offenbaren können, d. h. den Körper. Daher besteht diese Welt aus den Körpern und den in ihnen gebundenen Seelen (Enn. 2, 3, 9.). Weil aber nur der unvernünftige Theil in die Körper eingeht, während der vernünftige im Intelligiblen bleibt (Enn. 4, 1. — 2, 9, 2.), so tritt jene qualitative Theilung ein.

Ausserdem muss sie aber auch sich örtlich theilen, weil sie in allen Theilen des Körpers sein muss; stände sie etwa nur im Centrum der Masse, so liesse sie die ganze Masse ohne Seele und nicht das Ganze des Körpers wäre beseelt.

Diese zwiefache Theilung aber muss wieder aufgehoben werden. Denn gingen nur die niedrigeren Theile der Seele in den Körper ein oder wäre sie nur die Entelechie desselben, so könnte bloss sinnliche Wahrnehmung, nicht aber Erkenntniss entstehen, weil der Verstand fehlte. Wäre ferner die Seele so getheilt, dass jeder Theil des Körpers eine Seele hätte, so wäre ein gemeinsames Bewusstsein unmöglich. Folglich muss sie ungetheilt bleiben. Deshalb wird gesagt: die Seele ist getheilt, weil sie in allen Theilen des Körpers ist, ungetheilt aber, weil sie ganz in jedem Theile ist. In Wahrheit ist die Theilbarkeit nur eine Affection des Körpers, so dass die Theilung der Seele nur ein Schein ist (Enn. 4, 2, 1. 2.). — Wie nun aber ein reales Wesen ganz in jedem von vielen Theilen sein kann, wird natürlich nicht gesagt, weil es eben unmöglich ist. Soll dies Alles aber nur ein Schein sein, so war es überflüssig, von der Theilung

der Seele als einer wirklichen zu reden; es wäre dann nöthiger gewesen, diesen Schein zu erklären.

An einer anderen Stelle sucht er die Sache wieder anders vorzustellen, ohne jedoch aus dem Widerspruche herauszukommen. Der Vorstellung gemäss, dass die Materie nach dem Seienden strebt, lässt er die Körper nach der Seele streben. Sie streben aber nicht nach einem Theile, sondern nach der ganzen Seele und erlangen sie also auch ganz, da sie ohnehin ungetheilt mit sich selbst zusammen ist. Aber man darf das nicht so denken, als ob der Körper dann die Seele als ein ihm Eigenthümliches besässe, weil sonst die Seele doch in viele ganze Seelen örtlich getrennt würde. Die Körper müssen daher die Seele so haben, als ob sie dieselbe nicht erlangt hätten; nur so bleibt sie für sich ganz und ganz in dem, worin sie erscheint (Enn. 6, 4, 8.). — War dort die Theilung keine Theilung, so ist hier der Besitz kein Besitz! —

Da nun der Widerspruch stets wiederkehrt, Plotin aber die Immanenz der Seele im Körper mit seinen Denkmitteln nicht anders zu denken weiss, so beruhigt er sich dabei, dass man eben annehmen müsse, was der Zahl nach ein und dasselbe sei, könne überall ganz sein. Sei es ja doch auch ein allgemein geltender Satz (*κοινὴ ἔννοια*), dass ein und derselbe Gott in jedem von uns sei. Indessen sucht er doch wieder den Widerspruch dadurch zu umgehen, dass er zu der platonischen Vorstellung zurückkehrt, wonach die sinnlichen Dinge an den Ideen nur Theil haben haben. „Es bleibt nur übrig zu sagen, dass das Seiende in keinem ist, dass das Uebrige aber an ihm Theil hat, so viel von jenem und so weit es ihm gegenwärtig sein kann“ (Enn. 6, 5, 1. 3.). — Allein das hilft offenbar auch nichts, da der Widerspruch nur verdeckt wird. Soll diese Theilnahme eine reale sein, so wird schon durch den Zusatz, dass die Dinge an ihm, so viel sie können, Theil haben, das Seiende als ein theilbares Quantum gedacht. Soll sie aber nur eine scheinbare sein, so kommt die Sache zuletzt wieder auf jene idealistische Vorstellung zurück, dass diese Welt ein wesenloser Schein ist. —

Aus diesem Allen geht hervor, dass das Bemühen, einen Begriff zu finden, wodurch die intelligible Welt mit der sinnlichen auf die Weise vermittelt werden soll, dass das Seiende rein und ganz für sich bleibt und nicht von der Materie berührt wird und dann doch wieder auf die Materie und in der sinnlichen Welt nach Art des *influxus physicus* wirken soll, an den Widersprüchen scheitert, die sich eben in demjenigen Begriffe sammeln,

welcher als das Bindeglied beider Welten gedacht wird. — Dass diese Widersprüche aber gerade bei Plotin deutlich hervortreten, hat darin seinen Grund, dass er schärfer denkt als andere Philosophen, welche sonst ähnlichen Ansichten huldigen.

§ 148.
Die religiöse Kosmologie.

Nach diesen grundlegenden Untersuchungen, durch welche die Möglichkeit, dass aus der intelligiblen Welt eine sinnliche folge, dargelegt werden sollte, muss nun das Wichtigste aus den Ansichten Plotin's über die allgemeinen Verhältnisse der sinnlichen Welt vorgeführt werden.

Man darf jedoch von vornherein nicht erwarten, dass sein Streben auf eine wirklich philosophische Naturerkenntniss gerichtet sei, und er diejenigen Begriffe, welche einer solchen zu Grunde liegen, einer genauen Bearbeitung unterworfen habe, wie etwa Aristoteles in seinen synechologischen Untersuchungen dazu den Anfang gemacht hat. Seine Kosmologie ist wesentlich religiöser Natur, wie es der damaligen Zeitrichtung entsprach, und behandelt hauptsächlich die Fragen über die Ewigkeit und Zeitlichkeit der Welt, die Vorsehung und das Fatum.

1. Die Ewigkeit und Zeitlichkeit der Welt.

In der intelligiblen Welt, der Welt des wahrhaften Seins, giebt es kein Entstehen und Vergehen. Denn dem Seienden darf nichts fehlen und es kann zu ihm nichts hinzukommen, was noch nicht wäre. Das wahrhafte Sein ist daher ein niemals nicht Sein und ein nicht anders Sein. In jener Welt ist also auch kein Zeitverlauf, sondern Ewigkeit (*αἰών*), d. h. nicht eine Zeit ohne Anfang und Ende, sondern Zeitlosigkeit. „Denn was weder war, noch sein wird, sondern bloss ist, und dessen Sein steht, weil es ohne Veränderung ist, das ist die Ewigkeit; — also eine stehende Gegenwart (das *nunc stans* der Scholastiker), ein Begriff, der darum keinen Sinn hat, weil er, indem er die Zeit überhaupt aufhebt, doch die Zeit der Gegenwart setzt. — Da ferner das Seiende seinem Begriffe nach lebt, so ist die Ewigkeit jener Welt ein unendliches, vollkommenes Leben, von welchem nichts schwindet (Enn. 3, 7, 4.).

Von dieser s. g. Ewigkeit ist die Zeit ein Abbild, welches durch das Leben der Seele entsteht. Diese nämlich, welche das von ihr im Intelligiblen Erschaute auf die Materie übertragen will, hat keine

ruhig bleibende Kraft, wie der Verstand, weil ihr eigenthümliches Merkmal eben das Streben ist. Ihr Leben geht von einem Zustande in den anderen durch die Bewegung über, und dieses Leben der Seele ist die Zeit. Wie aus einem ruhigen Samen der Begriff (eines Dinges, der im Samen verborgen liegt,) sich entwickelt und zur Vielheit sich auseinanderzieht, so kann auch die Seele die gleichzeitige Gesammtheit des Intelligiblen nicht bewahren, sondern macht sich selbst zeitlich, indem sie die sinnliche Welt in Nachahmung jener, und zwar als eine bewegte schafft. Die Zeit ist daher ein mit der Welt zugleich entstehendes Erzeugniss der weltschaffenden Seele (Enn. 3, 7, 10. 11.). Hierin liegt weiter der schon aus Plotin's allgemeinen Grundsätzen nothwendig folgende Satz, dass die sinnliche Welt keinen Anfang und kein Ende hat, sondern eine nothwendige und also auch immerwährende Folge des Intelligiblen ist. Denn so lange das principale Leben des Intelligiblen währt, muss auch das abgeleitete Leben vorhanden sein, weil es die Natur des Seienden ist, zu wirken und sich mitzutheilen. Wie die Seele immerdar vom Verstande erleuchtet wird, so erleuchtet sie auch immer das auf sie Folgende. Das Gute wäre ja nicht gut und Verstand und Seele wären nicht, was sie sind, wenn nicht ohne Unterlass die Finsterniss erleuchtet und die Materie nicht durch die Bilder des wahrhaft Seienden geschmückt würde (Enn. 2, 9, 2. 3.).

Der eigentliche Grund dieser Ansicht liegt in der das ganze Denken Plotin's durchziehenden Verwechselung des Logischen mit dem Metaphysischen, hier insbesondere des Grundes mit der Ursache. Der Grund hat alle seine Folgen zumal in sich, oder er begründet zeitlos, was aus ihm folgt; daher kann es keine Zeit geben, wo er ohne seine Folgen wäre, wogegen es bei der Ursächlichkeit eines realen Wesens darauf ankommt, ob und welche andere Dinge mit ihm zusammentreffen, damit es wirken könne. Wird nun die intelligible Welt als Grund der sinnlichen angesehen und liegt es in ihrem Wesen, nur Grund zu sein, weil sie als ein reales Allgemeine gefasst ist, so muss ihre Folge auch zeitlos vorhanden sein und kann nicht in der Zeit entstehen und vergehen. Daraus würde freilich nothwendig folgen, dass auch in dieser Welt eben so wenig ein Zeitverlauf wäre, wie in jener, weil alle Folgen zumal vorhanden sein müssen. Aber da einmal ein Zeitverlauf vorhanden ist, so wird er dennoch durch eine leicht zu enthüllende Erschleichung aus dem Unzeitlichen abgeleitet. Plotin hat nämlich schon durch den Begriff der Seele, deren Eigenthümlichkeit das Streben ist, welches sich nothwendig

auf ein zukünftig zu Erlangendes bezieht, den zeitlichen Verlauf des Geschehens in die intelligible Welt eingeschwärzt. Der Seele aber ein solches Streben beizulegen, wäre gar kein Grund vorhanden gewesen, wenn nicht der zeitliche Verlauf des Geschehens in dieser Welt gegeben wäre.

§ 149.

2. Die Vorsehung.

Wenn diese Welt eine nothwendige und also ewige Folge der intelligiblen ist, so ergiebt sich weiter, dass sie ihre Entstehung nicht einem λογισμὸς, einer vernünftigen Ueberlegung oder einem göttlichen Rathschlusse verdankt, sondern allein der Nothwendigkeit der zweiten Natur, d. h. der Materie, ohne welche, wie früher gezeigt ist, eine Offenbarung der intelligiblen Welt unmöglich ist (Enn. 3, 2, 2.). Der gewöhnliche Begriff der Vorsehung, wonach diese eine dem Werke vorausgehende Vorstellung von dessen Ausführung ist, darf daher nicht auf die Entstehung der Welt angewandt werden, vielmehr kann von einer Vorsehung nur in dem Sinne die Rede sein, dass die Welt dem Verstande gemäss ist, welcher ihr nicht zeitlich, sondern nur ursächlich vorangeht. Der Verstand aber ist nicht wie ein Künstler zu denken, welcher sucht und überlegt, wie er etwas machen soll, sondern er hat durch seine Natur alle Kraft, also auch die, etwas Anderes zu schaffen, ohne erst danach zu suchen. Diese Welt ist daher nur eine natürlich nothwendige Folge desselben (ibid.). —

Wird das Wirken als eine nothwendige Folge des Seienden und die Gottheit bloss als vollkommener Verstand gefasst, so ist diese Ansicht, welche allen Antheil, den ein vernünftiger Rathschluss und ein demgemässes Wollen an der Entstehung der Welt haben könnte, ausschliesst, vollkommen consequent. Dann aber hätte auch alle Rede von einer Vorsehung vermieden werden sollen, da in diesem Begriffe ein die That begründendes bewusstes Denken und Wollen und nicht bloss eine Angemessenheit an Verstand und Vernunft angezeigt wird. Wenn Plotin nun dennoch von einer Vorsehung redet, so hat er sich damit in die leider nicht kleine Reihe von Philosophen gestellt, — man denke z. B. nur an Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel — welche den aus dem religiösen Glauben stammenden Worten einen durchaus anderen Sinn unterlegen und dadurch ihrer Ansicht einen religiösen Schein geben, der ihr in Wahrheit nicht zukommt. Denn der fromme Glaube beruht nicht darauf, dass man sich selbst und die übrige Welt als eine nothwendige Folge eines noch so vollkommenen

Verstandes weiss, sondern auf der Ueberzeugung, dass die Welt ein von dem Willen eines persönlichen Wesens abhängendes Werk ist, und sein Werth besteht darin, dass man der vollkommenen Weisheit und Heiligkeit desselben gewiss ist. Hebt man also das Moment des göttlichen selbstbewussten Willens auf, so wird damit der Grundcharakter des frommen Glaubens und damit auch dieser selbst aufgehoben. Der erste Anlass zu dieser verderblichen Verdrehung der religiösen Begriffe liegt freilich nicht bei Plotin, sondern bei Aristoteles, welcher den Gott bloss als sich selbst denkenden Verstand bestimmte, jedoch auch nicht von einer Vorsehung sprach; erst der Pantheismus der Stoiker hat die Sache weiter ausgebildet. —

Als eine Folge des Verstandes und seiner Energie, d. h. der Seele, ist diese Welt zwar ein Abbild desselben, aber den allgemeinen Grundsätzen gemäss geringer und schlechter als ihre Ursache. Diese ihre schlechtere Beschaffenheit beruht vornämlich auf der räumlichen und zeitlichen Getrenntheit dessen, was im Verstande zeitlos ineinander ist. „Denn, wie in dem Begriffe, welcher im Samen ist, Alles zusammen und in ein und demselben ist und in ihm nichts wider das Andere streitet und es hindert, wenn es aber in der Masse entsteht, jeder Theil anderswo ist und sie sich gegenseitig hindern und schaden, so entstand aus dem einen Verstande und dem von ihm kommenden Begriffe dieses All und trennte sich von einander, woher nothwendig Freundschaft und Feindschaft unter dem Getrennten entstand und der Untergang des einen die Entstehung des anderen wurde“ (Enn. 3, 2, 2.).

Dennoch ist diese Welt nicht gänzlich vom Verstande und also auch nicht von Ordnung und Harmonie entblösst. Zwar ist sie nicht reiner Verstand und Begriff, aber doch dessen theilhaftig. Die Nothwendigkeit zieht freilich zum Schlechteren und zur Unvernunft hinab, aber der Verstand besiegt die Nothwendigkeit und schafft dennoch, obgleich jedes seinen eigenen Ton singt, im Ganzen eine Harmonie. Dass nun eine solche aus Nothwendigkeit und Verstand — Schlechtem und Gutem — gemischte Welt entstand und nicht eine rein vernünftige, konnte nicht anders sein. Denn eine zweite intelligible Welt konnte nicht nach der ersten entstehen, weil das Nachfolgende immer geringer ist. Andererseits aber konnte diese Welt auch nicht bloss Materie sein, weil diese ein ἄκοσμον ist und also, von aller Ordnung und Schönheit entblösst, für sich allein keine Welt ergiebt. Diese Welt ist daher nothwendig eine gemischte (ibid.).

Dieser Beweis, dass die vorhandene Welt nothwendig eine aus Schlechtem und Gutem gemischte sein müsse, ist jedoch wenig gelungen. Aus dem von Plotin selbst aufgestellten Begriffe der Materie folgt nicht nothwendig, dass in ihr kein vollkommenes Abbild des Verstandes hätte entstehen können. Zwar soll sie das Schlechte an sich sein, aber nur deshalb, weil sie das Nicht-Gute ist; in dieser blossen Negation liegt aber kein positives Hinderniss des Guten, vielmehr hat sie, eben weil sie nur die reine ἀδυναμία ist, an sich gar keine Kraft, dem Begriffe zu widerstehen, was ja auch ihrem Grundbegriffe des δυνάμει ὄν widersprechen würde; ist sie das, was Alles werden kann, so kann sie auch dem Verstande gemäss vollkommen eingerichtet werden. Und wenn sie ferner an sich kein Quantum ist, also auch keine räumliche Ausdehnung hat, und dazu auch keinen Zeitverlauf, weil in ihr an sich keine Veränderung möglich ist, so kann in ihr nicht der Grund weder der räumlichen noch zeitlichen Getrenntheit der wirklichen Dinge enthalten sein; und in dieser wurde doch die Ursache der Schlechtigkeit der Welt vornämlich gefunden.

Wäre aber auch diese Beweisführung richtig, so würde sie wiederum allen frommen Glauben, welchem die Hoffnung auf Erlösung vom Uebel wesentlich ist, vernichten. Denn da Verstand und Materie ewig dieselben sind und ewig in demselben Verhältniss zu einander stehen, so muss auch das Mass ihrer Mischung in dieser Welt ewig dasselbe sein; ein Fortschritt zum Besseren ist also nicht möglich.

§ 150.

Die Theodicee.

Die Gemischtheit dieser Welt, in welcher die Uebel einen so breiten Platz einnehmen, konnte zu dem Vorwurfe führen: sie sei so unschön, dass es besser sei, wenn sie gar nicht wäre. Solchem Vorwurfe gegenüber setzt Plotin die Bemühungen der Stoiker fort, allerlei Gründe aufzusuchen, welche zur s. g. Theodicee dienen können.

Zuerst soll man bedenken, dass diese Welt nicht aus vernünftiger Ueberlegung entstanden, sondern ein nothwendiges Erzeugniss der besseren Natur ist. Wenn jenes aber auch der Fall wäre, so würde sie dennoch ihren Urheber nicht beschämen; denn im Ganzen betrachtet ist sie schön, sich selbst genug und mit sich übereinstimmend. Man muss nur nicht so thöricht sein, die einzelnen Theile der Welt aus ihrem Zusammenhange zu reissen, und sie so vereinzelt be-

urtheilen; sonst macht man es gerade so, als wenn man anstatt der ganzen göttlichen Gestalt des Menschen nur seine Haare oder Zehen und statt des ganzen Menschengeschlechts etwa nur den Thersites vor Augen hätte und danach das Ganze beurtheilen wollte. Sieht man aber auf die ganze Welt, so fehlt nichts in ihr. Alle Arten von Wesen sind in ihr enthalten, viele Götter, die Völker der Dämonen, gute Seelen, durch Tugend glückselige Menschen, Thiere und Pflanzen. Ueberall ist Leben, nicht bloss Erde und Meer ist voll von lebendigen Wesen, sondern auch die Luft, der Aether und der ganze Himmel; denn dort sind gute Seelen, welche den Gestirnen das Leben geben. Dazu verlangt Alles in der Welt nach dem Guten und erreicht es, so weit es dies vermag. Selbst die Ungerechtigkeiten der Menschen entspringen aus dem Streben nach dem Guten, finden aber auch ihre gerechte Vergeltung darin, dass die Seelen durch ihre schlechten Thaten schlechter werden und daher in einen schlechteren Ort gelangen. Dass aber solche Ungerechtigkeiten möglich sind, liegt einmal in der Natur der diesseitigen Welt. Denn bei demjenigen, was einer seiner Natur fremden, also ihm angethanen (*ἐπακτόν*) Ordnung unterworfen ist, ist es möglich, dass es durch eigene oder fremde Schuld das erstrebte Gute nicht erreicht. Die mit freiem Willen begabten Wesen ferner neigen sich bald zum Besseren, bald zum Schlechteren, und da vergrössert sich leicht im Fortgange ein sehr kleiner Anfang zum Schlechteren; ohne alle Begierde aber kann das mit einem Körper Behaftete überall nicht sein.

Was endlich die physischen Uebel betrifft, so hat es nichts Auffälliges, dass die Wesen, welche einmal nicht göttlich sind, auch kein göttliches Leben führen. Uebrigens sind die Leiden nicht unnütz, sie regen zur Wachsamkeit, Aufmerksamkeit, zur Abwehr an und lehren, wie gut die Tugend ist. Tod und Unglück geht überhaupt die innere Seele nicht an; nur der äussere Schatten des Menschen klagt und jammert. Ueberhaupt darf man nicht verlangen, dass das Einzelne als solches bis zum Gipfel der Vortrefflichkeit vollkommen sei; es ist naturgemäss, dass das Nachbild kein Vorbild ist, denn sonst wäre es kein Nachbild (Enn. 3, 2. 3. 4. 8. 14. 15. — 2, 9, 8.). —

Man muss anerkennen, dass Plotin für den Standpunct seiner Zeit die Sache des Optimismus mit Geist und Geschick führt; und lange Zeit hindurch hat man keine besseren Waffen anzuwenden gewusst. Die muthige und tapfere Gesinnung, welche bei ihm hervorleuchtet, überragt bei weitem den Pessimismus unserer Tage, der, weil er alte

Uebel schärfer empfindet oder zu empfinden vorgiebt, meint, es sei besser, dass keine Welt sei, als die vorhandene. Auch zeigt sich, dass Plotin's Gesinnung besser ist, wie sein System, was meistens der Fall ist. Denn wenn er in den Uebeln einen Antrieb zum Fortschritt sieht, so widerspricht dem sein System, nach welchem consequenter Weise ewig dasselbe Mass des Guten und Schlechten in der Welt sein muss. —

§ 151.

3. Das Fatum und die Freiheit.

Eine fernere, für die religiöse Weltanschauung wichtige Frage betrifft die menschliche Freiheit. Plotin scheint zu fühlen, dass seine Lehre, wonach alle vom Ersten durch die Mittelglieder des Verstandes und der Seele bis zur Materie sich erstreckenden Wirkungen nur aus der Natur des jedesmaligen Wesens mit Nothwendigkeit folgen, der freien Selbstbestimmung keinen Raum lässt, sucht aber dieser Consequenz, welche Alles dem Fatum unterwirft, wenn auch in der That vergeblich, doch nicht ohne Geschick auszuweichen und trifft wenigstens einen der Puncte, welche zur Begründung einer verständigen Ansicht von der Freiheit des menschlichen Willens festgehalten werden müssen. —

Alles, sagt er, geschieht freilich durch Ursachen und ist eine natürliche Folge des Wesens (Enn. 3, 1, 1.); aber die strenge Meinung, dass die Eine Seele, welche Alles durchwaltet, auch Alles allein wirke, indem jeder Theil sich nur so bewege, wie das Ganze ihn treibt, hebt in der That allen ursächlichen Zusammenhang auf. „Denn dann ist Alles nur das Eine selbst, welches wirkt und leidet; nicht aber empfängt Eins vom Anderen die Bewegung und gebraucht den empfangenen Antrieb; sondern Alles ist dann Eins und es ist nicht wahr, dass Alles einer Ursache gemäss geschieht.“ Es würde weiter folgen, dass wir nicht wir selbst sind, und dass nicht wir überlegen, sondern dass unsere Entschlüsse nur die Ueberlegungen eines Anderen sind und wir nicht selbst es sind, welche handeln. Es ist aber durchaus nothwendig, dass jeder er selbst ist, dass unsere Gedanken und Handlungen uns selbst angehören und die schönen und hässlichen Handlungen von jedem selbst geschehen, nicht aber dem Ganzen die Vollbringung des Hässlichen zugeschrieben werde (Enn. 3, 1, 4.). Zwar ist nicht zu läugnen, dass wir auf vielfältige Weise von dem Ganzen bestimmt werden, aber man muss doch zwischen dem, was wir selbst thun, und dem, was wir aus Nothwendigkeit leiden,

einen Unterschied machen; denn wenn Alles vorherbestimmt ist und unsere Vorstellungen nur ihren vorhergehenden Ursachen, jenen aber unsere Strebungen folgen, so wird unsere Freiheit nur ein Name sein (3, 1, 5. 7.). Ausser den übrigen Ursachen muss es also noch eine geben, welche weder den ursächlichen Zusammenhang des Ganzen aufhebt, noch es verhindert, dass wir selbst etwas sind. Diese Ursache findet er nun in der Seele jedes Einzelnen; sie soll nämlich nicht, wie die übrigen Dinge, aus Samen entstehen, sondern eine ursprünglich anfangende Ursache (*πρωτουργὸς αἰτία*) sein (Enn. 3, 1, 8.).

Von hier an folgt er den bekannten platonischen Vorstellungen, wonach die Seele in ihrer Freiheit vom Körper die Wahrheit erkennt und das Rechte thut, aber in ihrer Gebundenheit an ihn daran, wenn auch nicht vollständig, gehindert wird. Demgemäss sagt er: Wenn die Seele ohne Körper ist, so ist sie am meisten Herrin über sich selbst und frei, und ist aller kosmischen Ursache entnommen; wenn sie aber im Körper ist, so ist sie nicht mehr in allen Stücken frei, weil sie mit Anderem zusammengeordnet ist. Je besser nun eine Seele ist, desto mehr ist sie frei, weil sie den äusseren auf sie einfliessenden Ursachen weniger nachgiebt, als die schlechtere. Besteht ferner ihr Leiden in den Einwirkungen der äusseren Ursachen, so besteht ihr eigenes Thun, da sie an sich vernünftig ist, in den guten und vernünftigen Handlungen. In diesen erweist sich demnach unsere Freiheit, weil sie nicht anders woher, sondern nur aus uns selbst entstehen; ihre unvernünftigen Handlungen sind also eigentlich ein Leiden. Das, was aus äusseren Ursachen geschieht, mag man also auf das Verhängniss zurückführen; aber das Beste, was wir thun, stammt aus uns selbst (Enn. 3, 1, 10.).

Hiernach findet Plotin die Freiheit des Willens in der sittlichen Freiheit des tugendhaften Charakters, welcher zu seinem Wollen und Handeln sich nicht durch äussere Einflüsse, sondern nur durch Motive, die aus ihm selbst entspringen, bestimmen lässt. Unglücklicher Weise für Plotin ist diese sittliche Freiheit die Natur der Seele selbst, und nun wird alles schlechte Wollen zu einem Leiden der Seele, welches ihr im Zusammenhange mit dieser körperlichen Welt angethan wird und welches auf das Verhängniss, also auf das Wirken des Ganzen, zurückgeführt werden muss, was er doch selbst nicht wollte.

Um dieser Consequenz zu entgehen, meint er, der Mensch sei dennoch ein Gegenstand des Tadels, weil er ein freies Princip in sich habe und nicht bloss ein bewirktes Wesen sei, wie die übrigen in dieser Welt. „Aber, setzt er hinzu, die Menschen gebrauchen nicht

immer Alles, was sie haben“ (Enn. 3, 3, 4.). Das heisst in diesem Zusammenhange offenbar, sie handeln nicht immer nach ihrer Vernunft, sie gebrauchen ihre Freiheit nicht. Er führt hier, ohne es zu merken, eine höhere Freiheit des Menschen ein, welche jene andere gebrauchen kann oder nicht. Dann aber schiebt er doch wieder die Schuld des schlechten Handelns nicht auf diese Freiheit, sondern auf die Natur der jedesmaligen Seele. Die schlechtere ist nicht durch Umstände schlechter geworden, sondern war es von Anfang an, und wenn sie an den Folgen dieser ihrer Natur leidet, so leidet sie nur, was sie werth ist (Enn. 3, 3, 4.). Leider ist diese schlechtere Natur nicht ihre eigene Schuld, sondern ihr Verhängniss.

Plotin zeigt das gewöhnliche Hin- und Herschwanken der meisten Versuche, das Problem der menschlichen Freiheit zu lösen. Zuerst wird eine Lehre aufgestellt, welche keiner freien und eigenthümlichen Bewegung Raum lässt, indem Alles von Einem Principe her mit Nothwendigkeit auf bestimmte Weise erfolgen muss. Dagegen wendet Plotin mit Recht ein, dass dadurch alle Causalität aufgehoben wird. Er will das Wirken nicht so gedacht wissen, dass das Leidende nur passiv den gegebenen Antrieb aufnimmt, sondern es soll sich dessen nur bedienen, also ihn seiner eigenen Natur gemäss modificiren. (Eine, wenn auch noch ungenaue, richtige Erkenntniss, deren Tragweite aber nicht erkannt wird!) Das Leidende muss also eine selbständige Natur haben, aus der selbständige Wirkungen erfolgen können; als eine solche Natur setzt Plotin die einzelne Seele, obgleich diese ein Ausfluss des Verstandes und weiterhin des Einen ist, und hat hiemit, wenn auch durch Inconsequenz, die nothwendige Grundlage für das freie Handeln, eine selbständige Natur, gewonnen.

Aber diese günstige Position verdirbt er sich selbst wieder durch seine Vorstellung von der Seele als einer an sich vernünftigen Natur, welche also aus eigenem Antriebe nur vernünftig handeln kann. Die sittliche Freiheit ist ihm eine Naturgabe, nicht aber ein Resultat der psychologischen Freiheit oder der Motivirbarkeit des Wollens. Da hieraus folgt, dass die schlechten Handlungen der Seele nicht zugerechnet werden können, so muss entweder gesagt werden, das Schlechte folgt dennoch aus der Natur der Seele, weil sie von Anfang an schlecht ist, was der früheren Ansicht von ihrer bloss vernünftigen Natur widerspricht; oder man muss der Seele ein Princip leihen, durch welches sie ihre eigene gute Natur gebrauchen kann oder nicht. Dieser letztere Ausweg führt dann zu jener absolut indeterministischen Freiheit, von welcher Plotin in dem oben er-

wähnten Versuche, dem höchsten Principe Freiheit beizulegen, eine Vorstellung gegeben hat. Hienach ist kein Handeln frei, welches nicht aus einem dergestalt indeterminirten Wollen entsprungen ist, dass es die Ursache der eigenen Natur des Wollenden ist. Da nun eine solche absolut indeterminirte Freiheit keinem innerhalb des Weltzusammenhangs befindlichen Wesen beigelegt werden kann, so wird weiter gesagt: Allerdings kann der Mensch frei wählen, aber seine freien Handlungen sind keine Episoden oder Einschiebsel in die Weltordnung, sondern in dieser ist eben auf die freie Wahl gerechnet (Enn. 3, 3, 3.), wodurch die Freiheit doch wieder zu einem blossen Scheine wird. — So muss bei solchen Begriffen jeder Schritt wieder zurückgenommen werden, und das Ganze wird ein unentwirrbarer Knäuel von Widersprüchen. Plotin sieht zwar deutlich den Punct, welcher durchaus festgehalten werden muss, dass die Seele nicht als ein durchaus passives Wesen angesehen werden darf, welches nur von anderen Dingen gestossen wird und diesem Stosse folgen muss, noch als ein blosser Ort, in welchem nur Wirkungen fremder Ursachen zusammenkommen, sondern dass sie die Eigenthümerin ihres Handelns sein muss, welches sie selbst und nichts Anderes charakterisirt; aber es fehlt viel, dass er eine solche Metaphysik und Psychologie besässe, durch welche diese Sätze bewahrheitet würden.

Auf die letzte Hauptfrage aber, um welche sich eine religiöse Kosmologie zu drehen pflegt, die nach der Unsterblichkeit der Seele, giebt die psychologische Theorie Plotins nähere Antwort.

§ 152.

Die Psychologie.

Die einzelne Seele ist, wie schon angeführt, zwar ein Theil der einen allgemeinen Seele, aber trotzdem ein eigenes selbständiges Wesen, weil im Intelligiblen Alles real ist; und wie die Seele des All das Princip für die Bildung der als Einheit betrachteten Welt ist, so ist es die einzelne Seele für den einzelnen organischen Körper. Auch der eigentliche Grund, weshalb die Seele die Materie schmücken oder die Finsterniss erleuchten muss, ist schon angegeben. Sie hätte nicht hervorkommen oder ihre Kräfte nicht entfalten und sich derselben nicht bewusst werden können, wenn sie nicht ihre Energie in der Bildung und Beherrschung des Körpers ausgeübt hätte. Wenn dies zuweilen so dargestellt wird, als ob sie es in der Einheit der Weltseele nicht hätte aushalten können, sondern das Ihre geliebt und für sich hätte sein wollen (Enn. 4, 4, 3.), so ist das eine Phan-

tasie, der man auch in der neueren Philosophie in ähnlichen Systemen begegnen wird. Uebrigens aber wird der Grundsatz festgehalten, dass der Fall der Seele nicht aus Vorsatz geschieht, sondern ein natürlich nothwendiger Vorgang ist. Die Seelen steigen durch ihre Natur herab (Enn. 4, 3, 10. 18.) und kommen zunächst in den Himmel, der als das Beste im sinnlichen Orte an das Letzte im Intelligiblen grenzt, und empfangen hier schon einen Körper; weiter hinab steigend gelangen sie dann in die irdischen Körper, und zwar jede in einen für ihre Eigenthümlichkeit passenden (Enn. 4, 3, 12—17.).

Diese mehr sinnliche Vorstellung wird jedoch durch die andere corrigirt, wonach nicht die Seele im Körper, sondern dieser in jener ist. Sie ist nicht örtlich in ihm, auch ist er nicht ihr Substrat, noch sie seine Form, wie bei Aristoteles, ebensowenig ist sie wie ein Steuermann im Schiffe; sondern sie verhält sich zum Körper, wie das Licht zur Luft. Ist nämlich die Luft da, wo das Licht ist, so wird sie erleuchtet; ebenso wird die Materie, wenn sie mit der Seele an demselben Orte ist, von ihr geformt. Jedoch ist der Körper nicht in der ganzen Seele, sondern nur in denjenigen ihrer Vermögen, welche seiner zu ihrem Organe bedürfen (Enn. 4, 3, 22.). Umgekehrt wird dann wieder gesagt, dass nur ein Theil der Seele in den Körper eingeht, der andere im Intelligiblen bleibt, und dass der Mensch daher halb Gott, halb Thier ist. —

§ 153.

Bei denjenigen Seelenvermögen, welche des Körpers als ihres Organes bedürfen, zunächst bei der sinnlichen Wahrnehmung, tritt für Plotin die Nothwendigkeit ein, es zu verhüten, dass das seelische Geschehen nicht als eine Affection oder ein Leiden der Seele erscheine, weil die Seele als ein wahrhaft Seiendes nicht leiden kann. Daher schiebt er zwischen sie und die äusseren Gegenstände die Sinnesorgane in der Weise ein, dass diese der Seele die Formen der Dinge nur verkünden. Es muss etwas zwischen der Seele und den Gegenständen liegen, was die Formen der Dinge aufnimmt und der Seele verkündet, also fähig ist, beiden ähnlich zu werden, den äusseren Dingen, indem es von ihnen leidet oder afficirt wird, dem Innern aber dadurch, dass seine Affectionen Formen werden. Dies aber ist die Natur des Organs, wie man an den künstlichen Werkzeugen sieht. Das Lineal ist sowohl dem Geraden in der Seele als auch dem Geraden am Holze accomodirt, steht also in der Mitte und gewährt so dem Künstler die Möglichkeit, sein Werk zu beurtheilen

(Enn. 4, 4, 23.). Um das zu verstehen, muss man sich daran erinnern, dass nach dem Platonismus alle Formen oder Ideen schon von der Seele erkannt sind, aber im Zusammenkommen der Seele mit dem Leibe anfangs aus dem Bewusstsein schwinden und daher durch die sinnliche Erfahrung nur wieder erweckt werden. Dies aber ist keine Veränderung der Seele selbst, wie überhaupt der Uebergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit keine Veränderung ist, weil dadurch nichts Anderes entsteht, als was schon in der Seele verborgen liegt. Durch das von den Gegenständen afficirte Organ kommt ihr nur die schon in ihrem ursprünglichen Gedankenvorrathe liegende Form zum Bewusstsein. Sie nimmt daher auch nicht die Eindrücke des afficirten Körpers auf, sondern gewinnt nur ein Urtheil über dieselben. Denn die Eindrücke sind in ihr keine Grössen, wie etwa die im Wachs, sondern „ihre Weise ist eine andere, wie ein Erkennen" (Enn. 4, 3, 26.). — Plotin beginnt hier das Problem, welches in der neueren Philosophie bedeutsam hervorgetreten ist, aufzuwerfen, wie es möglich sei, dass aus einem körperlichen Vorgange ein geistiges Geschehen werde, weiss aber, wie man sieht, keine wirkliche Antwort darauf zu geben.

§ 154.

Während bei der sinnlichen Wahrnehmung der Körper noch mit der Seele concurrirt, verhält es sich mit dem Gedächtniss anders. Dies gehört der Seele allein an, freilich nur in ihrem Zusammensein mit dem Körper, wie sich später ergeben wird.

Plotin weist zunächst darauf hin, dass auf dem Gedächtniss (der Reproduction der Vorstellungen) das Bewusstsein und sein continuirlicher Zusammenhang sowie alle Einsicht beruht, und dass der Körper ein Hinderniss des Gedächtnisses ist (Enn. 4, 3, 26.). Daher verweist er es nicht an die wahrnehmende, sondern an die vorstellende Seele (*φανταστικόν*, Einbildungskraft). In ihr nämlich findet die Wahrnehmung nicht allein ihr Ende, sondern ihr ist auch nach dem Aufhören derselben das Wahrgenommene gegenwärtig, sie erinnert sich also des Abwesenden (Enn. 4, 3, 29.). Ebenso verhält es sich auch mit den Gedanken. Das Denken zeigt der Einbildungskraft seine Gedanken, und diese erfasst und behält sie. Das Denken und das Wahrnehmen des Denkens sind daher verschieden. Wir denken freilich immer, aber sind uns dessen nicht immer bewusst, wenn nämlich die Einbildungskraft anstatt der Gedanken Wahrnehmungen aufnimmt (Enn. 4, 3, 30.).

Aber dennoch ist das Gedächtniss und das auf ihm ruhende Bewusstsein seiner selbst nur eine Unvollkommenheit, welche sich nur aus dem hiesigen Zustande der Seele ergiebt. Je mehr sich die Seele schon hier von dem Vergänglichen und Schlechten reinigt, desto mehr vergisst sie dasselbe. Dort aber hat sie kein Gedächtniss mehr, weil es dort keine Zeit giebt, vielmehr der Seele Alles zumal ewig gegenwärtig ist; hätte sie dort ein Gedächtniss, so müsste sie ihren Blick auf Einzelnes fixiren und an Anderes nicht denken; denn dort geschieht das Denken nicht im Nacheinander, sondern das Vorhergehende und Nachfolgende hat nur die Bedeutung einer Ordnung. Ebenso ist es mit dem Selbstbewusstsein. Schon wenn hier jemand recht scharf nachdenkt, wendet er sich mit seinem Denken nicht auf sich selbst. Auch ist das an sich selbst Denken eine Bewegung von dem Objecte zu dem Subjecte hin, die in der Seele, welche am äussersten Ende des Intelligiblen liegt, vielleicht möglich ist; nicht aber dann, wenn sie mit dem Verstande eins geworden ist. Denn im Verstande ist das Denken der Objecte und seiner selbst ein und dasselbe, weil er selbst seine Objecte ist. „Nur wenn sie von dort weggeht und nicht die Einheit aushält, sondern das Ihre liebt und ein Anderes sein will, empfängt sie das Gedächtniss ihrer selbst" (Enn. 4, 4, 1—3.).

Wie aber eine solche Reflexion des Denkens von den Objecten zu dem Subjecte hin oder das Selbstbewusstsein der Seele möglich sei, untersucht Plotin so wenig, wie seine Vorgänger und die folgenden Philosophen bis auf Fichte. Doch trägt er in Bezug auf den Verstand einige Gedanken vor, welche an die Aufstellung des Problems vom Selbstbewusstsein heranstreifen.

Der Verstand muss sich selbst denken, weil er selbst zum Denkbaren gehört und nichts von demselben ausser seinem Bereiche liegt. In ihm sind nun Denken und Sein (Gedachtes) verschieden, das Denken gehört dem Subjecte an, das Sein aber dem Objecte (Enn. 5, 1, 14.). Bezeichnete dieser Unterschied zwei verschiedene Theile des Verstandes, so dass er mit dem einen den anderen schaute und jener das Sehende (Subject) und dieser das Gesehene (Object) wäre, so schaute der Verstand nicht sich selbst. Beide Theile müssen also identisch sein, das Object muss ebenso wohl Subject sein und umgekehrt. Dies folgt auch daraus, dass, wenn das Subject mit dem Objecte nicht identisch wäre, der Verstand nicht die Wahrheit erkennen könnte. Denn dann hätte er nur ein Bild, einen Eindruck des Seienden, nicht das Seiende selbst. Wäre also das, was der

Verstand schaut, nicht selbst schauender Verstand, so würde er nicht das Wahre, das Seiende selbst, schauen (Enn. 5, 3, 5.).

Plotin sieht so weit richtig, dass der Begriff des Ich oder des Selbstbewusstseins eine vollständige Identität des Subjects und Objects fordert. Aber er fasst diese Identität noch nicht in ihrer vollen Schärfe und sieht darum auch nicht den in ihr liegenden Widerspruch. Wenn er meint, dass diese Identität dann schon vorhanden sei, wenn das schauende Subject das geschaute Object als ein auch schauendes denke, oder wenn der Verstand, indem er sich selbst sehe, sich als einen denkenden sehe (Enn. 2, 9, 1.), so können Subject und Object dennoch auseinander fallen. Denn das verhält sich nicht anders, als wenn ein Ich denkt, dass ein anderes von ihm gedachtes Ich sich selbst denke. Wahrhaft identisch sind Subject und Object nur dann, wenn der Act des Vorstellens in diesem einen untheilbaren Acte selbst das Vorgestellte ist. —

Plotin begeht nur denselben Fehler, in welchen auch Fichte und die diesem folgenden absoluten Idealisten verfielen. Sie meinten, dann sei die Identität des Subjects und Objects gewahrt, wenn jedes derselben wieder ein Ich, also eine Identität von Subject und Object wäre, was offenbar in eine unendliche Reihe hinausführt.

Die andere Meinung Plotins aber, dass das Denkende nur dann die Wahrheit schaue, wenn das Gedachte mit dem Seienden identisch sei, stammt aus dem naiven Realismus, welcher das wahre Wesen des Seienden durch die Anschauung zu erfassen wähnt. Auch sie tritt im absoluten Idealismus wieder auf, dessen s. g. intellectuelle Anschauung sich eben darauf stützt, dass im Selbstbewusstsein das Denken und das Gedachte identisch sei. Man glaubte daher im Ich den Punct ergriffen zu haben, in welchem das Erkennen und das Erkannte vollständig zusammenfielen oder wo das Denken mit dem Seienden identisch sei. Bestand nun die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Denkens mit seinem Objecte, so meinte man hier den Punct zu haben, wo man unmittelbar die Wahrheit schaute und sah sich der Frage überhoben, wie das Vorstellen mit den Gegenständen übereinstimmen könnte. Man nannte dies mit einem hochtrabenden Ausdrucke die Ueberwindung des Objects.

§ 155.

Besondere Schwierigkeiten bereiten dem Plotin bei seinem Satze, dass die Seele selbst nicht leidet, die Gefühle der Lust und der Unlust und die Begierden. Zunächst scheint er jenen Satz wieder

aufheben zu wollen, wenn er sagt, dass die Seele, obwohl an sich selbst nicht schwach, doch durch ihre Gemeinschaft mit dem Leibe geschwächt sei, weil in diesem Zustande sich ihr Vieles von aussen her ereigne, wodurch neue und fremde Vorstellungen entständen, welche allerlei Hindernisse und Widerstreite in der Seele erzeugten (Enn. 4, 4, 17.). Aber er sucht sich damit zu helfen, dass er alle Passionen sammt den Gefühlen der Lust und des Schmerzes dem Schatten der Seele, welcher in dem lebendigen Körper ist, zuweist, in uns, d. h. in die wahre Seele, aber nur die leidlose Erkenntniss dieser Passionen hineinkommen lässt (Enn. 4, 4, 17.). Auch weiss er einen erfahrungsmässigen Grund dafür anzuführen, dass die Seele nicht selbst Lust und Schmerz in sich hat. Denn das Leiden ist da, wo der Schmerz ist; litte die Seele selbst, so würde sie, da sie ganz im ganzen Körper ist, nicht sagen, dass der Schmerz an einem besonderen Ort sei, sondern würde selbst ganz leiden. Plotin ist also auf die Localisation der Gefühle aufmerksam geworden und schliesst daraus, dass der Schmerz an einem besonderen Orte gefühlt wird, dass die Seele ihn gleichsam aus sich hinausweist und also selbst nicht leidet (Enn. 4, 4, 19.).

Obgleich aber die Gefühle und die damit zusammenhängenden Begierden ihren Anfang im Körper haben, so ist doch das Begehrungsvermögen selbst nicht etwas Körperliches; denn es bleibt nicht allein unveränderlich, während die Begierden wechseln, sondern zeigt auch darin seine geistige Natur, dass der Zorn nicht bloss über körperliche Leiden, sondern auch über nicht geziemende Thaten entbrennt (Enn. 4, 4, 21. 28.).

§ 156.

Während in diesen Aussagen über die einzelnen Seelenvermögen diese ziemlich selbständig in Freundschaft und Feindschaft gegen einander auftreten und eins dem anderen etwas verkündigt, auch die Trennung der Seele in ihren Schatten oder ihr Bild und in die wahre Seele den von Aristoteles hervorgehobenen Unterschied zwischen der Entelechie des Körpers und dem thätigen Verstande fortsetzt, also die Seele selbst nur wie ein formales Band erscheint, welches viele selbständige Vermögen umschliesst, bemüht sich Plotin in seinen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele im Gegensatz zu jener Vieltheiligkeit ihre untheilbare Einheit zu erweisen.

Wenn die Seele, sagt er, ein Ding als ein Ganzes wahrnehmen soll, so müssen die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinnesorgane

in Ein Centrum zusammenlaufen. Wäre das nicht der Fall, so würde es so sein, als wenn wir, ich die eine und du die andere Wahrnehmung hätten; dann aber würde keiner von uns die Wahrnehmung des Ganzen haben. Daraus folgt, dass die Seele ein untheilbares Eins ist, also kein Körper, und dass sie unauflösbar, mithin unsterblich ist (Enn. 4, 7, 6.).

Einen anderen Beweis nimmt er daher, dass es eine Natur geben muss, in der an sich der Anfang des Lebens liegt, weil, wenn Alles nur ein ihm angethanes Leben hätte, dies ins Unendliche ginge. Eine solche Natur aber, welche von ihr selbst ihr Wesen, und damit Bewegung und Leben hat (da das Göttliche nicht als ein Todtes zu betrachten ist), kann weder entstehen noch vergehen. Vermischt sie sich mit einer schlechteren Natur, so liegt darin nur eine Behinderung ihres Lebens, nicht aber ein Verlust ihres Wesens, vielmehr tritt dieses wieder rein hervor, wenn sie vom Körper befreit ist (Enn. 4, 7, 9—13.). In diesem letzten Satze liegt eingeschlossen, dass Alles, was in der Seele an Wahrnehmung, Vorstellung, Erinnerung und Selbstbewusstsein, sammt allem Begehren und Fühlen, durch ihre Gemeinschaft mit dem Körper entstanden ist, mit dieser auch wieder verschwindet, und dass die Seele, wenn sie dazu gelangt, sich von aller Leiblichkeit zu trennen, nur als reiner Verstand fortdauert. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass der Tod dieses menschlichen Leibes für die Seele nicht immer das Ende ihrer Verbindung mit einem Körper ist, da Plotin eine Seelenwanderung statuirt.

§ 157.

Das Resultat dieser psychologischen Theorien lässt sich dahin zusammenfassen, dass Plotin trotz seiner Erkenntniss, dass die gegebenen psychischen Phänomene auf eine untheilbare Einheit der Seele hinweisen, sie doch auf zwei Subjecte vertheilt. Das verstandesmässige Denken giebt er der *ψυχή νοερά*, welche keine Form des Leibes ist und nicht in ihn eingeht, sondern nur ihm gegenwärtig ist; alle übrigen Seelenfunctionen aber vom vegetativen Vermögen an bis selbst zu den s. g. politischen Tugenden, d. h. denen, welche sich auf die Beherrschung der Passionen und Begierden beziehen, gehören dem Bilde oder Schatten der Seele an, welches im Körper ist und dessen Beseelung bewirkt. Deshalb giebt es ein doppeltes Ich. Das eine ist der wahre, reine, inwendige Mensch (*ὁ ἔνδον ἄνθρωπος*), welcher in der Erkenntniss seine Tugend hat, das andere besteht aus dem Bilde der Seele und dem Körper. Denn die wahre Seele schafft aus

dem organischen Leibe und einem Etwas, das gleichsam ein von ihr gegebenes Licht ist, die Natur des lebendigen Wesens als etwas von ihr Verschiedenes (Enn. 1, 1, 2—10.). Dieses Bild der Seele ist die letzte Wirkung derselben oder der letzte Begriff (λόγος), welcher in die Materie hineinleuchtet und, insofern er nicht mit Vorsatz und Einsicht wirkt, die bloss belebte Natur als die äusserste Wirkung des Intelligiblen constituirt (Enn. 4, 4, 13. 14.).

Mit dieser äussersten Wirkung des Intelligiblen schliesst der theoretische Theil des Systems. Aber in Wahrheit müsste auch das ganze System damit schliessen, und von einer Rückkehr oder einer Anagogie der Seele dürfte gar nicht mehr die Rede sein. Denn bleibt die wahre Seele im Intelligiblen und fällt nicht wirklich ab, so kann von einer Reinigung derselben vom Materiellen und dessen Folgen nicht die Rede sein. Allein es ist schon oben bemerkt, dass Plotin bald die Seele selbst nicht in den Körper wirklich eingehen lässt, bald aber dies behauptet, so unvereinbar diese beiden Ansichten auch in einem wachen Denken sind. Von der letzteren Ansicht aus redet er nun so, als ob die Passionen, Begehrungen und alles Schlechte, was aus dem Zusammensein mit dem Leibe folgt, der Seele wenigstens äusserlich wie ein Schmutz anhänge, von welchem gereinigt ihre ursprüngliche Schönheit wieder hervorglänze.

Und noch aus einem anderen Grunde müsste Plotin sein System mit dem Nachweise der äussersten Wirkung des Intelligiblen abschliessen. Denn nach dem Grundsatze, dass im Intelligiblen kein zeitlicher Verlauf stattfindet, sondern Alles zeitlos und simultan geschieht, kann auch im Herabsteigen der Wirkungen oder Ausflüsse vom Ersten an bis zum äussersten Puncte keine zeitliche Succession sein, sondern das Früher und Später kann nur die Bedeutung einer begrifflichen Ordnung haben. Wie der Verstand zeitlos oder ewig aus dem Einen und aus jenem die Seele hervorgeht, so muss auch jede einzelne Seele, als ein intelligibles Wesen, zeitlos aus ihrem Bilde der Materie, in welche sie jenes hineingiebt, und aus dieser den beseelten Körper schaffen und zeitlos mit der Materie zusammensein. Damit sind also auch alle Folgen, welche daraus für die Seele entstehen, zeitlos vorhanden. Darf aber in einem solchen Systeme von einer zeitlichen Succession nicht die Rede sein, sondern muss es Alles, wie Spinoza sagt, *sub specie aeternitatis* betrachten, so kann von einem in der Zeit vorangegangenen Falle der Seele und einer darauf zeitlich folgenden Rückkehr derselben nicht die Rede sein.

Indessen das Nacheinander wie das Aussereinander ist einmal gegeben und muss daher auch in jeder Weltanschauung vorkommen, mag es hineinpassen oder nicht. Plotin glaubt genug gethan zu haben, wenn er es auf die Materie schiebt, ohne freilich zu sagen, wie in dem blossen Begriffe des *δυνάμει ὄν* die Nothwendigkeit liege, dass das Wirkliche in Zeit und Raum auseinandertrete. Ohne Bedenken lässt er daher die einzelnen Seelen erst in den Himmel und dann in die gröbere Körperwelt hinabsteigen und in derselben eine Zeitlang verweilen, und so setzt er auch wieder für sie eine zukünftige Möglichkeit, vom Körper wieder gänzlich frei zu werden. In dieser Beziehung sagt er, es schade der Seele nichts, dass sie von dort hierher herabkomme und die Natur des Schlechten kennen lerne, wenn sie nur schnell genug wieder fliehe (Enn. 4, 8, 5.).

Worin nun diese Flucht aus dieser Welt besteht und wie sie geschieht, lehrt der zweite Theil des Systems, welcher eine Art praktischer Philosophie enthält. —

2. Die Ethik.

§ 158.

Plotin will in seinen ethischen Betrachtungen zwar nur einen Commentar zu dem platonischen Satze liefern, dass die Flucht aus dieser Welt in der Verähnlichung mit Gott bestehe, allein es wird sich zeigen, dass trotz der anzuerkennenden persönlichen Gesinnung des Mannes sein Commentar an Werth unter die platonische und auch unter die aristotelische Ethik hinabsinkt und zwar gerade in dem Puncte, in welchem er sie zu übersteigen meint.

Sieht man zunächst auf das Verhältniss der formalen ethischen Begriffe zu einander, welches den Standpunct des Systems im Allgemeinen bezeichnet, so bleibt Plotin dem allgemeinen eudämonistischen Charakter der griechischen Ethik getreu. Die Glückseligkeit ist das letzte Ziel alles Strebens, das Mittel, sie zu erreichen, ist die Tugend und diese besteht in dem schönen Verhalten der Seele.

In der näheren Bestimmung dieser Begriffe findet sich bei ihm manches Eigenthümliche, was zum Theil durch seine theoretischen Ansichten, zum Theil aber durch einen ursprünglich richtigen sittlichen Blick bedingt ist.

Das letzte Ziel des Handelns ist weder mit den Hedonikern die (sinnliche) Lust, noch mit den Skeptikern die Ataraxie, weil dann die Eudämonie auch Thieren und Pflanzen zukommen könnte (Enn.

1, 4, 1.). Ebenso wenig ist es das naturgemässe Leben der Stoiker. Wenn diese zwar nur dem vernünftigen Leben die Eudämonie zuschreiben, so thun sie es doch bloss deshalb, weil die Vernunft geschickter ist, die nothwendigen Bedürfnisse zum glücklichen Leben aufzufinden; sie sehen in der Vernunft nur eine Dienerin, nicht das an sich Vortreffliche (Enn. 2, 4, 2.).

Die Eudämonie besteht vielmehr in dem vollkommenen, dem Verstande gemässen Leben, von dem alle übrigen Arten des Lebens nur niedrigere Abbilder sind (ibid.). Ist der Wille allein auf dieses beste Leben gerichtet, so strebt er nicht nach den äusseren Gütern, welche Aristoteles zur Eudämonie für nothwendig hält, sondern verachtet sie sammt den ihnen entgegenstehenden Uebeln, da er weiss, dass der leibliche Tod nicht das grösste Uebel ist, vielmehr das wahre Leben in der Freiheit vom Leibe besteht (Enn. 2, 4, 6. 7.). Auch bringt die Tugend das der Eudämonie nothwendige Ingrediens des Wohlgefühls schon mit sich; denn der Tugendhafte ist beständig heiter, ruhig und zufrieden (Enn. 2, 4, 12.). Diese wahre Eudämonie ist jedoch nicht in dem gemischten Leben zu finden und gehört nicht der ganzen Seele, sondern nur dem Verstande an. Aus diesem Grunde hängt die Grösse der Eudämonie weder von der Länge des Lebens ab, da sie wie der Verstand unzeitlich ist, noch wird sie durch die Menge der schönen Thaten vermehrt, weil sie eben in dem inneren Zustande der Seele besteht, welcher die schönen Thaten hervorbringt (Enn. 1, 5.).

Im Wesentlichen jedoch bleibt Plotin trotz seiner Polemik gegen Aristoteles in dessen Gedankenkreise, da dieser ja auch die höchste Eudämonie im Leben nach dem Verstande oder in dem theoretischen Leben findet; und wenn Plotin meint, dass in diesem gemischten Dasein höchstens nur ein zu billigender, aber aus Gutem und Schlechtem gemischter Mann sein könne, so entspricht das ganz der Herabsetzung der praktischen Tugenden in den zweiten Rang bei Aristoteles.

§ 159.

Die ethischen Grundbegriffe des Schönen und Guten.

Ueber das **Schöne** findet sich bei Plotin eine eigenthümliche und interessante Untersuchung. Er streitet zunächst gegen den Satz, dass das Schöne nur im Symmetrischen und Masshaltenden, überhaupt nur in einem Ganzen und Zusammengesetzten zu finden sei. Zur Widerlegung weist er darauf hin, dass, wenn das Ganze schön

sein solle, auch seine Theile schön sein müssten, denn aus Hässlichem könne das Schöne nicht bestehen (als ob die Glieder eines schönen Verhältnisses nicht jedes für sich indifferent sein könnten!), und ferner darauf, dass auch Einfaches, wie die einfachen Farben, das Licht der Sonne, der Blitz in der Nacht, die Sterne, die einzelnen Töne, schön sein könne. Auch in dem das sinnliche Schöne übertreffenden geistigen Schönen, den Wissenschaften, Erkenntnissen, Gesetzen, Tugenden, könne man den Grund des Schönen nicht in einer Symmetrie finden (Enn. 1, 6, 1.). Allerdings ist er dabei hinsichtlich der einseitigen und ungenügenden Bestimmung des Schönen als des Symmetrischen in seinem Rechte; aber in seinen Beispielen für das einfache Schöne weiss er theils das Angenehme vom Schönen noch nicht zu sondern, theils übersieht er die Verhältnisse, in welchen dies Einfache steht, wie z. B. bei dem Blitze in der Nacht.

Obgleich er aber den Satz, dass eine ästhetische Beurtheilung nur über Verhältnisse ergehen kann, nicht anerkennen will, so verfällt er doch, wie Andere, welche mit ihm in gleicher Lage sind, dem Schicksale, dass er in seiner eigenen Aufstellung dessen, was schön ist, nur von Verhältnissen und nicht von Einfachem redet. Die Seele, sagt er, die zu den besseren Wesen gehöre, freue sich, wenn sie etwas ihr Verwandtes und eine Spur von ihr selbst wahrnehme und dadurch an sich erinnert werde (das Schöne ist also eine Harmonie der Dinge mit der Seele!). Diese Aehnlichkeit der Dinge mit der Seele bestehe in ihrer Theilnahme an der Form; diese ordne die vielen Theile so, dass sie durch ihre Zusammenstimmung (ὁμολογία) zu einer Einheit würden. Der schöne Körper entstehe also durch die Gemeinschaft mit dem vom Göttlichen kommenden Begriffe (Enn. 1, 6, 2.). — Hier wird also doch anerkannt, dass, wenn etwas schön sein soll, eine Mehrheit zu einer Einheit verbunden werden müsse oder dass die Schönheit auf Verhältnissen beruhe. Indessen ist diese Ansicht noch darin mangelhaft, dass sie nur im Allgemeinen von einer Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einer Einheit redet, ja den Unterschied der schönen und hässlichen Formen nicht anzugeben weiss, sondern eigentlich allen Formen die Schönheit zuerkennen muss; und dieser Mangel lässt sich schwerlich durch den Ausspruch heben, dass der formende Begriff oder die Idee vom Göttlichen stamme.

Ueber das sinnliche Schöne ist das intelligible weit erhaben, welches Plotin in dem Glanze der Tugenden, der Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit, heiligen Scheu und zuhöchst im Verstande

erblickt. Indem er nun aber aussprechen will, warum dieses schön sei, sagt er: wer dies schaue, werde nichts anderes sagen können, als es sei das wahrhaft Seiende; kann dann aber selbst auf die Frage: was es denn nun wahrhaft sei, nur antworten: es sei das Schöne (Enn. 1, 6, 5.).

Hier erklärt er nicht, wie wohl spätere Philosophen, etwas darum für schön, weil es seiend ist, sondern umgekehrt soll es ein Seiendes sein, weil es schön ist; und in dieser Verwechselung des ästhetisch absolut Gültigen mit der absoluten Setzung des Seienden liegt wenigstens theilweise der Grund, weshalb im Platonismus die Musterbegriffe für das wahrhaft Seiende gehalten werden. Zugleich aber scheint hier bei Plotin das Gefühl hervorzutreten, dass von dem Urtheile, etwas sei schön, kein weiterer Grund angegeben werden könne.

Auch an einer anderen merkwürdigen Stelle sieht er sich genöthigt, auf ein solches absolutes Urtheil zurückzukommen, indem er die Frage erwägt, weshalb das Intelligible gut sei. Die Beurtheilung dessen, was gut ist, soll man nicht der Begierde und der Seele überlassen können, indem man, ihrer Affection vertrauend, etwa sage, das sei gut, wonach sie strebe. Denn daraus würde folgen, dass das Gute zu dem Relativen gehöre, und ausserdem gebe es Vieles, wonach man verlange; der eine begehre dies, der andere jenes. Ebenso wenig ist es für ihn eine deutliche Antwort, wenn man das Gute durch die Tugend eines jeden definirt. Denn wenn man damit auch das Gute in der Form und im Wesen sucht, so hat man damit noch darauf keine Antwort, warum denn dieses gut sei. Man muss also seine Zuflucht zu den Unterscheidungen und Gegensätzen in den Dingen nehmen, wie Ordnung — Unordnung, Symmetrie — Asymmetrie, Gesundheit — Krankheit, Form — Unform, Sein — Untergang, Gerechtigkeit — Ungerechtigkeit und überhaupt jede Tugend im Gegensatz zu der ihr entgegenstehenden Schlechtigkeit. Denn niemand wird zweifeln, dass das je erste Glied dieser Gegensätze zur Art des Guten gehöre (Enn. 6, 7, 19. 20.). —

Hier erhebt er sich wenigstens für einen Augenblick über die alte herkömmliche Definition des Guten, dass es das von Allem Erstrebte sei, und recurrirt auch für diesen Begriff auf ein ursprüngliches, nicht weiter abzuleitendes Urtheil, indem er solche Begriffe aufstellt, welche nach seiner Ansicht die ersten Puncte sind, auf welche ein unwillkürliches Lob oder ein eben solcher Tadel trifft. Anstatt sich hier aber gleichsam anzubauen und genauer zu untersuchen, ob alle oder nur einige von den aufgestellten Begriffen von

der Art sind, dass ein absolut lobendes oder tadelndes Urtheil über sie ergehen kann, und nach der vollständigen Aufstellung der Reihe solcher Begriffe zu streben, wodurch er die erste Grundlage einer wissenschaftlichen Ethik gefunden haben würde, geräth er sofort wieder auf eine falsche Fährte, indem er meint, wenn dieses unter die Classe des Guten falle, so müssten auch die wirkenden Ursachen desselben dazu gehören, also Tugend, Verstand, Leben, die verständige Seele und das, wonach diese strebe. Und er sieht so wenig, dass diese angeblichen Ursachen des Guten nur ein secundäres Lob treffen kann, weil sie nur als Ursachen jener ersten Puncte des Lobes gelobt werden können, dass er ihnen vielmehr einen höheren Rang anweist. Denn auf die Frage, warum man denn nicht beim Verstande stehen bleibe und diesen als die Ursache der Seele und des Lebens für das wahrhaft Gute halte, antwortet er, der Verstand sei nicht das Letzte, sondern das Beste von Allem sei die Ursache von Allem; denn diese sei keines Anderen bedürftig (Enn. 6, 7, 20. 23.).

Hier geht also der eben auftauchende Schimmer des Lichts wieder in die Finsterniss der alten Ansicht unter, dass das Bedürftige nicht gut ist, weil seine Begierden nicht befriedigt sind, und dass das Allgenugsame darum gut ist, weil es nicht zu begehren braucht und weil es dem Bedürftigen dessen Begierden befriedigen kann, es also für dieses nützlich ist. Das Gute ist also doch ein Object, welches die Begierden befriedigt und wonach deshalb Alles strebt. Deshalb sagt er auch geradezu, dass das Schöne darum gut sei, weil es selig macht, also weil es mit der höchsten Lust erfüllt (Enn. 1, 6, 7.).

Hiermit sinkt seine Ethik wieder in den Eudämonismus herab.

§ 160.

Die Tugend.

Die Bestimmungen Plotin's über die Tugend und ihre Arten ergeben sich aus seiner Ansicht vom Schönen. War dieses die Form an sich oder die Idee, also auch die Seele und zuhöchst der Verstand als der Inbegriff aller Formen und dann abgeleiteter Weise Alles, was von der Form beherrscht wird, das Hässliche dagegen das an sich Formlose, die Materie, und dann der Körper, insofern er an der Materie Theil hat, so besteht die schöne Beschaffenheit der Seele, d. h. die Tugend, in ihrer Aehnlichkeit mit dem Verstande oder dem Gott. Die Hässlichkeit der Seele liegt dagegen darin, dass sie mit dem Körper vermischt ist und sich zu ihm hinneigt, daher voll von Begierden zügellos und ungerecht lebt, aus Furcht feige, aus Geiz

neidisch ist und nur Sterbliches und Niedriges sinnt, ja die Hässlichkeit für angenehm hält (Enn. 1, 6, 5. 6.). Die Tugend der in die Materie herabgesunkenen Seele ist daher das Streben, von diesem Hässlichen frei zu werden, oder ihre Reinigung von der Materie.

Aus diesen Sätzen folgen auch die Bestimmungen der einzelnen Cardinaltugenden, welche Plotin beibehält. Die Weisheit besteht darin, dass die Seele für sich allein thätig ist, die Besonnenheit darin, dass sie nicht mit der Materie sympathisirt. Die Tapferkeit ist die Freiheit von der Furcht, sich vom Leibe zu trennen, und endlich die Gerechtigkeit die Herrschaft der Vernunft und des Verstandes und die Folgsamkeit der niedrigeren Seele. Ueberhaupt also ist die Tugend die Aehnlichkeit mit dem Gott (dem Verstande), d. h. ihre leidlose und erkennende Beschaffenheit (Enn. 1, 2, 3.).

Diese Tugenden der Seele sind endlich nur Abbilder ihrer Vorbilder im *νοῦς*. Denn obwohl dieser mit der Materie gar nicht in Berührung kommt, weil er ruhig und ohne Streben im Intelligiblen bleibt, in ihm also ein solches Verhalten zu der Materie gar nicht möglich ist, wie es der Seele, welche mit der Materie wirklich zusammen ist, als Tugend angerechnet werden kann, so wird ihm doch eben die völlige Freiheit von der Materie zur Tugend gemacht. Das verstandesmässige Denken ist dort das Wissen (das intuitive Erkennen); seine Besonnenheit besteht darin, dass er nur zu sich selbst hingewandt ist, die Gerechtigkeit darin, dass er nur das ihm Eigenthümliche thut, und seine Tapferkeit ist seine Freiheit von der Materie! (Enn. 1, 2, 6.). In diesem Allen liegt offenbar keine Spur von sittlichem Werthe, da im Verstande kein Streben, also auch kein Wollen ist. Je ähnlicher also die Seele dem Verstande oder dem Gotte wird, desto mehr muss sie sich des Wollens und damit auch der wirklich sittlichen Tugend entäussern und reines Schauen oder Denken werden. Daher ist es natürlich, dass die sittlichen Tugenden oder, wie Plotin sie nennt, die politischen, im Range unter jenem Erkennen und Wissen des reinen Verstandes stehen. Plotin vollzieht hiemit, ähnlich wie Aristoteles, nur die strenge Consequenz des sokratischen Satzes, dass das Wissen allein das Gute und die Unwissenheit allein das Schlechte ist. —

§ 161.

Die Anagogie.

Nachdem Plotin dargethan hat, was das Gute sei, giebt er den Weg an, wie man dazu gelange, oder die Methode der Anagogie.

Dieser Weg hat zwei Stadien; im ersten wird die Seele aus dem Sinnlichen ins Intelligible geführt, im zweiten steigt sie, nachdem sie in demselben ist, bis zum Gipfel desselben, dem Ersten und Einen, hinauf (Enn. 1, 3, 1.).

In dem ersten Stadium, wo sich die Seele durch die Tugend von der Materie zu reinigen sucht, kann ihr dieses nur so weit gelingen, dass sie die aus dem Körper entstehenden Begierden und Affecte möglichst von sich abwehrt und sich ihnen nicht mit eigener Lust hingiebt, oder dass die nothwendigen Begierden ihr zur blossen Wahrnehmung, Erhaltung und Befreiung von Leiden dienen (Enn. 1, 2, 5.).

Dies aber kann überhaupt nur denen gelingen oder nur die sind hinaufführbar, welche in der ersten Geburt die Anlage zum Musiker oder Erotiker oder Philosophen empfangen haben, weil diese in der intelligiblen Welt Alles oder sehr Vieles geschaut haben (Enn. 1, 3, 1.). Hier beginnt Plotin seinen Satz anzuwenden, dass aus der Einen Weltseele bessere und schlechtere Arten von einzelnen Seelen entstehen. Und wenn einmal die Inconsequenz zugelassen ist, dass die intelligible Seele ein wirkliches Streben hat, so kann auch ein Mehr oder Minder des Strebens nach oben oder nach unten angenommen werden. —

Bei diesen Naturen besteht nun in diesem ersten Stadium die Methode der Anagogie im Allgemeinen darin, dass man die Menschen vom sinnlich Wahrnehmbaren, den einzelnen schönen Tönen, Rythmen, Gestalten u. s. f. zur intelligiblen Harmonie und Schönheit dadurch hinaufleitet, dass man ihnen in allem Einzelnen den allgemeinen Begriff nachweist und sie so von der Vielheit zur Einheit führt (Enn. 1, 3, 2.).

Am leichtesten gelingt dies bei den philosophischen Naturen, die schon durch ihre angeborene Beschaffenheit von der Materie am meisten gelöst sind; ihnen braucht bloss der Weg gezeigt zu werden. Bei ihnen muss der Anfang mit der Mathematik gemacht werden, weil diese an das Denken des Unkörperlichen gewöhnt; dann aber muss die Dialektik folgen. Diese besteht wesentlich im Aufsuchen der Gleichheit und des Unterschiedes der Begriffe, in ihrer Definition und Eintheilung und im Auf- und Absteigen in den Reihen der Begriffe durch Abstraction und Determination, wodurch man zur Erkenntniss der ersten Gattungen (der Principien) und zur Einheit gelangt. Diese Dialektik behandelt das Seiende und das, was über das Sein hinausliegt, und hat ihre Principien vom Verstande her und ist deshalb der ehrwürdigste Theil der Philosophie und nicht ein

blosses Werkzeug (Organon) des Philosophen. Denn sie besteht nicht aus blossen Theoremen und Regeln, sondern hat mit den Begriffen auch die Sachen, da ihr Gegenstand das Seiende ist (natürlich, wenn die Begriffe das Seiende selbst sind!). Die übrigen Theile der Philosophie, Physik, Ethik und Logik (die Lehre von den Urtheilen und Schlüssen), sind nicht so ehrwürdig, weil sie das mit der Materie Verbundene zum Gegenstand haben; die Dialektik aber gewährt die Erkenntniss des Intelligiblen (Enn. 1, 3, 4—6.).

Diese Stelle gewährt einen Einblick in die Ansicht von der eigenthümlichen Natur der speculativen Philosophie, wie sie im Neuplatonismus herrscht und von ihm auch auf spätere Zeiten übertragen ist. Nach dieser Beschreibung ist sie nur eine logische Verbindung und Trennung der allgemeinen Begriffe; von einer kritischen Untersuchung der inneren Möglichkeit und des realen Werthes derselben ist nicht die Rede. Daher ist es nicht zu verwundern, dass, so lange und so weit diese Art der speculativen Philosophie geherrscht hat, sie von allem wahrhaften Erkenntnisswerth entblösst gewesen ist; ganz davon zu schweigen, dass sie die eigentliche Erziehung des Menschen zur Tugend, ja ihr Besitz die wahrhafte Tugend selbst sein soll! —

§ 162.

Die Einigung mit dem höchsten Gott.

Durch den Besitz der wahren Wissenschaft oder der Dialektik wird nun die Seele in das wahrhaft Seiende erhoben und wird selbst reiner Verstand oder eins mit dem zweiten Gotte. Wenn sie nämlich nicht bloss Bilder und Abdrücke des Seienden erkennt, sondern dieses selbst, so ist sie selbst das, was sie schaut. Denn das war ja die Natur des Verstandes, dass er sich selbst als das wahrhaft Seiende erkennt. „Wenn daher jemand nicht auf das Aeussere sieht, sondern sich in sich selbst zurückwendet (sein eigenes wahres Wesen schaut), so wird er sich als Gott (als Verstand) und also als das Ganze schauen. Denn wenn er auch anfangs nicht das Ganze schaut, so hat er doch nichts, wodurch er sich selbst von diesem abgrenzen kann (Enn. 6, 5, 7.).

Dies folgt daraus, dass im Verstande Alles mit einander zusammenhängt und keins ohne das andere sein kann, wie ja in der Wissenschaft alle zu ihr gehörenden Wahrheiten nothwendig mit einander verbunden sind. So wie also die Seele in sich selbst zurückgehend sich als wahrhaft Seiendes erkennt, wird sie durch diese Er-

kenntniss nothwendig auch zur Erkenntniss der Totalität des Seienden geführt werden müssen und daher Alles in sich haben, was der Verstand in sich hat, und selbst reiner Verstand werden oder mit diesem Gotte eins sein.

Hiemit ist das Ziel des ersten Stadiums der Anagogie erreicht und es beginnt nun das zweite; denn es gilt noch etwas Höheres zu erreichen. Zwar wird der, welcher als reiner Verstand das mannigfaltige und ganze und erste und eine Leben schaut, dieses allein lieben und alles andere Leben dagegen verachten. Allein er ist auf diesem Standpuncte doch nur dem Guten ähnlich, nicht das Gute selbst, wie der Verstand eben dadurch inne wird, dass er auf das Erste und Eine schaut. Deshalb darf man nicht immer in diesem vielen Schönen (dem Verstande, der ein mannigfaltiger Gott ist) bleiben, sondern muss, nachdem man diese Welt verlassen hat, auch jene verlassen und noch höher hinaufstreben, indem man nach dem Urheber derselben fragt (Enn. 6, 7, 14. 16.). Denn die Ursache des Verstandes, die erste Natur, ist besser und liebenswürdiger als alle Formen, eben weil sie deren Ursache ist; und diese ist immer besser, als ihre Wirkungen (Enn. 6, 7, 25.).

Nun aber ist dieses Erste, der höchste Gott, weil er der Urheber aller Form ist, selbst ohne Form und über sie erhaben. Will also die Seele diesem ähnlich werden, so kann sie dies nicht durchs Erkennen erreichen, da dieses sich nur auf die Formen oder Ideen bezieht. Sie muss vielmehr selbst alle Form ablegen und damit auch alles Denken und Erkennen aufgeben. Daher beschreibt Plotin den Weg zur Einigung mit dem höchsten Gotte und diese selbst auf folgende Weise: „Wenn die Seele eine heftige Liebe zu ihm empfängt (nachdem sie Verstand geworden ist), so legt sie auch alle Liebe zum Intelligiblen ab. Denn man darf nichts Anderes haben, noch thun, wenn man ihn erblicken und mit ihm eins werden will. Wenn dann die Seele so glücklich ist, ihn zu erreichen, indem sie sich von allem ihr Gegenwärtigen abwendet, so sieht sie ihn plötzlich erscheinen. Denn nichts ist zwischen ihr und ihm; sie sind nicht mehr zwei, sondern beide eins, und so lange er ihr gegenwärtig ist, ist kein Unterschied vorhanden. Dann nimmt die Seele nicht mehr wahr, dass sie ein Körper ist, nennt sich nicht mehr Mensch oder lebendiges Wesen, noch Seiendes, noch sonst etwas. Sie hat dann auch keine Musse, ihr Wesen zu schauen, sondern schaut jenen statt ihrer selbst. Dann möchte sie nichts mit diesem vertauschen, auch wenn ihr die ganze Welt überlassen würde, sie verachtet vielmehr alles Andere, worüber

sie sich sonst freute, Macht, Vermögen, Reichthum, Schönheit, Wissenschaften. Ginge auch die ganze Welt unter, so würde sie gern damit zufrieden sein, damit sie bei jenem allein sein könne. In so grosses Behagen (εὐπαϑεία) ist sie gekommen" (Enn. 6, 7, 34.). „Daher verachtet sie auch alles Denken, weil dieses eine Bewegung ist, sie aber sich nicht bewegen will. Sieht sie jenen Gott, so lässt sie Alles dahinten. Sie ist also nicht mehr schauender Verstand, sondern liebender Verstand. Denn wenn dieser vom Nektar trunken wird, so wird er liebend, und davon gesättigt, wird er reines Behagen, und es ist ihm die Trunkenheit besser, als dass er ernster und nüchterner als solche Trunkenheit wäre" (Enn. 6, 7, 35.).

Diese völlige Einigung mit Gott, in welcher die Seele selbst Gott ist, kann darum auch eigentlich nicht ein Schauen genannt werden, sondern sie ist eine Ekstase oder vielmehr eine Vereinfachung (ἅπλωσις), weil die Seele in ihr ebenso ohne alle innere Vielheit sein muss, wie das Eine und Einfache. Im Schauen dagegen unterscheidet sich das Sehende vom Gesehenen, hier aber ist das Sehende mit dem Gesehenen ein und dasselbe, wie wenn zwei Centra in einem zusammenfallen. Endlich aber darf man nicht etwa denken, dass die Seele in diesem Zustande ins Nichtsein gerathe. Freilich muss die Seele von aller Form frei sein, wenn sie von der ersten Natur erfüllt werden soll; aber ins Nichtsein würde die Seele nur kommen, wenn sie abwärts steigend ins Schlechte fällt; aufwärts steigend wird sie dort allerdings kein seiendes Wesen, aber sie kommt über die οὐσία hinaus, wird also besser als seiend (Enn. 6, 9, 7. 10. 11.).

Solche ekstatische Zustände können in diesem Leben nur vorübergehend stattfinden, weil der Leib jenes Schauen erschwert; wie denn auch nach der Erzählung des Porphyrius dieses Schauen dem Plotin nur vier Mal, ihm selbst nur ein Mal zu Theil geworden sein soll. Aber wer einmal in diesem Zustande gewesen ist und wieder aus ihm herausfällt, wird in sich wieder die Tugend aufregen und durch diese wieder zum Verstande streben und durch die Weisheit zu dem Einen sich erheben. „So ist das Leben der Götter und der göttlichen und seligen Menschen eine Befreiung von dem hiesigen, ein Leben, welches sich nicht an dem Leben in dieser Welt freut, eine Flucht eines Alleinigen zum Alleinigen" (Enn. 6, 9, 11.). — Dieser letzte Satz, mit welchem die Enneaden schliessen, ist für diese Art von Ethik sehr bezeichnend, weil in ihm ausgedrückt liegt, dass in dem höchsten ethischen Ziele die Aufgebung aller Gemeinschaft mit Anderen eingeschlossen liegt.

§ 163.

Zum Ganzen dieser Ethik Plotin's mögen noch folgende Bemerkungen Platz finden.

Sie giebt sich zwar, wie schon bemerkt, für eine weitere Ausführung des platonischen Satzes aus, dass man, weil in dieser Welt das Schlechte unvertilglich sei, aus ihr fliehen müsse, und dass diese Flucht in der Verähnlichung mit Gott durch Gerechtigkeit, Heiligkeit und Weisheit bestehe. Allein weil Plotin seine Ethik gänzlich von seiner theoretischen Speculation abhängig macht, so verfehlt er den wahren Sinn, welchen Plato in jenem Satze aussprechen wollte. Dieser sah noch unbefangen die Aehnlichkeit mit Gott in dem Werthvollsten, was der Mensch erringen kann, in der sittlichen Tugend, deren Hauptbestandtheile er dort als Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, anderwärts als die vier bekannten Cardinaltugenden wenigstens annähernd, wenn auch nicht vollständig und vollkommen, richtig bezeichnet. Nun bemerkte in der Folge Aristoteles, dass diese menschlichen Tugenden, welche von Anbeginn der griechischen Ethik vorwiegend als verständige und besonnene Beherrschung der Begierden und Affecte gefasst waren, von dem Gotte, dem reinen Verstande, nicht ausgesagt werden könnten, weil in einem solchen dergleichen Begierden und Affecte nicht sein können. Die Aehnlichkeit mit Gott konnte also nicht in jenen, sondern allein in den intellectuellen Tugenden bestehen, d. h. in der verstandesmässigen Erkenntniss. Danach könnte der Mensch nur dann ein göttliches Leben führen, wenn er reiner Verstand wäre, was freilich nicht möglich sei.

Plotin, der in seiner theoretischen Speculation den Gott des Aristoteles noch überstieg und seinen höchsten Gott als das absolut Einfache setzte, konnte die Aehnlichkeit mit Gott nur in der Entleerung von allem Mannichfaltigen oder von aller Bestimmtheit und Form, also in der absoluten Vereinfachung der Seele finden, in welcher alle Vielheit ausgemerzt ist. Daher lautet sein Gebot: *ἄφελε πάντα*! (Enn. 5, 3, 17.). Die ethischen Tugenden Plato's, wie die intellectuellen des Aristoteles mussten folglich zu blossen Vorstufen dieses höchsten Ziels herabsinken.

Nun sollte man denken, es hätte sofort klar sein müssen, dass in einem solchen Zustande der völligen Einfachheit auch aller sittliche Werth verschwinde. Allein diese auf der Hand liegende Einsicht verhinderte der Eudämonismus, welcher die griechische Ethik beherrscht. Wie sie aus der empirischen Bemerkung entstanden war, dass die ungezügelten und ungeordneten Begierden ihre eigene Be-

friedigung, die erwartete Lust oder den Genuss des Erstrebten (des Guten) verhindern, also unverständig sind, und sie deshalb eine Anweisung zum glückseligen Leben sein wollte, so behielt sie diesen Gesichtspunkt auch bis ans Ende bei. Bei diesem Streben, die rechten Mittel zur Eudämonie zu finden, machen sich nun auch echt sittliche Ideen geltend, ja sie treten allmählich immer mehr in den Vordergrund. Aber schon Aristoteles macht die Bemerkung, dass das Leben nach den ethischen oder politischen Tugenden nicht das vollkommene Mittel zur Seligkeit sind, weil sie Mühe und Arbeit erfordern, und es daher glückseliger ist, ein theoretisches Leben zu führen, als ein praktisches. Aber ein rein theoretisches Leben zu führen, ist in diesem Leben nicht möglich. Und ähnlich bekennen auch die Stoiker, dass das Ideal ihres Weisen, d. h. eines Mannes, welcher in der vorhandenen Welt allein nach der Vernunft leben will, unerreichbar ist. Gewähren also alle diese Mittel nicht die gesuchte Eudämonie, so meint nun Plotin, man müsse alles Handeln und Erkennen in dieser Welt gänzlich aufgeben, sich in sich selbst zurückziehen und in sich alles Wollen und Denken vernichten, um von Allem entleert die Ruhe von allem Streben und den reinen Genuss in der bewusstlosen Trunkenheit durch den göttlichen Nektar zu finden, oder man müsse nicht mehr Gott erkennen, sondern nur ihn geniessen. Nicht bloss ist hiemit alles ethische Wollen, sondern auch die Bedingung desselben, das verständige Bewusstsein aufgehoben und bloss das selige Gefühl ist übrig geblieben. Das heisst mit anderen Worten, die Ethik ist in den reinen Hedonismus zurückgesunken.

Endlich muss noch darauf hingewiesen werden, wie auch aus diesen ethischen Ausführungen sich ergiebt, dass das höchste Princip Plotin's weiter nichts ist, als die Materie, wenn auch nicht die des Aristoteles, welche eines Bewegers bedarf, so doch die des Anaximander, aus welcher durch die ewige Bewegung alles Bestimmte wird. Freilich hat Plotin das *δυνάμει ὄν*, die Materie dieser Welt, und die *δύναμις τῶν πάντων* als die beiden äussersten Gegensätze einander gegenübergestellt. Jene ist die absolute Machtlosigkeit, diese die absolute Macht, aus jener folgen gar keine Wirkungen, aus dieser alle, jene ist nicht seiend, diese ist überseiend, jene das absolut Schlechte, diese das absolut Gute, ja das Uebergute. Allein dieser Gegensatz folgt nur aus der Stellung, welche Plotin beiden in seinem Systeme giebt. Der Begriff beider ist an sich derselbe, das absolut Unbestimmte, *ἀνείδεον*, und es ist nur Willkür zu sagen, dass aus dem einen Alles, aus dem andern nichts folge, da dieser

Unterschied sich natürlich nicht aus dem identischen Begriffe ergeben kann. Auch kann das Erste so gut wie das Letzte nur auf dieselbe Weise erkannt werden, nämlich durch einen Verstand, der keiner ist (*νοῦς οὐ νοῦς*). Denn der liebende, ja trunkene Verstand, welcher das Erste schauen und doch nicht schauen soll, ist so gewiss kein wirklicher Verstand, als das hölzerne Eisen Unsinn ist.

Schliesslich braucht wohl kaum noch bemerkt zu werden, dass es unnöthige Mühe ist, Plotin's Weltansicht, wenn auch nur zum Theil, aus s. g. orientalischen Einflüssen abzuleiten. Die vorstehende Darstellung wird von selbst es klar gestellt haben, dass Plotin nur ein Erbe seiner griechischen Vorgänger ist.

§ 164.

2. Die Nachfolger des Plotinus.

Amelius in Rom, c. 246 n. Chr. — Porphyrius (Malchus) von 233—304 n. Chr., beschrieb das Leben des Plotin, erklärte und vertheidigte dessen Lehre. — Jamblichus, dessen Schüler, aus Chalcis, c. 309 n. Chr. — Proklus, aus Constantinopel, lehrt in Athen bis 485 n. Chr. — Damascius c. 525 n. Chr. — Die athenische Schule der Neuplatoniker wird 529 n. Chr. von dem Kaiser Justinian aufgehoben. Damascius und Simplicius aus Cicilien, Commentator des Aristoteles, nebst fünf anderen Neuplatonikern wandern nach Persien aus, kehren aber 533 zurück, ohne jedoch die philosophische Schule wieder eröffnen zu dürfen.

Abgesehen davon, dass manche Nachfolger des Plotin, namentlich Jamblichus, mehr oder weniger allerlei theurgischen Aberglauben zu rechtfertigen suchten, begannen sie die im plotinischen System schon angelegte triadische Gliederung desselben mehr auszubilden, indem sie in der Hypostasirung der Merkmale, welche in den schon von Plotin als Hypostasen gedachten Begriffen lagen, weiter gingen. So zerlegt schon Amelius, ein unmittelbarer Schüler des Plotin, den einen *νοῦς* in drei, indem er aus den im *νοῦς* liegenden drei Begriffen des Seins, des Denkens und des Gedachten drei Substanzen macht. Bei Jamblichus treten vor dem Vielen drei Einheiten auf. In grösserer Ausführlichkeit und am meisten auf methodische Weise ist dies von Proklus geschehen. Nach ihm bringt jede Einheit eine Vielheit hervor, ohne sich selbst zu verändern, und jede Vielheit hat eine Einheit zu ihrer Voraussetzung. Das Hervorgebrachte ist von seiner Ursache verschieden, aber ihr ähnlich. Die Ursache bleibt also in sich, und das Gewirkte tritt aus ihr heraus, aber weil das Gewirkte der Ursache ähnlich ist, so ist die Ursache dennoch im Gewirkten und das Gewirkte vermöge derselben Aehnlichkeit in

der Ursache. Hierin liegen drei Verhältnisse, das Gewirkte ist in der Ursache, es tritt aus ihr heraus, und weil es dennoch in ihr ist, kehrt es in sie zurück. Dessen ungeachtet aber ist das Gewirkte eine eigene Einheit, die von ihrer Ursache verschieden ist, und es können nun bei ihr dieselben Vorgänge sich wiederholen: das in der Ursache Sein, aus ihr Heraustreten und in sie Zurückkehren. Indem sich dies ohne Aufhören wiederholt, entsteht aus dem Einen stufenweise die Mannigfaltigkeit des abgeleiteten Seins. Je tiefer aber die Wirkungen herabsteigen, d. h. je mehr Mittelglieder zwischen einer Wirkung und dem Einen liegen, desto schwächer und unvollkommener werden sie. Die einfachsten Wesen sind die mächtigsten und vollkommensten, die zusammengesetztesten das Gegentheil. Proklus gewinnt auf diese Weise eine lange Reihe von Göttern, Intelligenzen und Seelen zwischen dem ersten Unsagbaren und der wirklichen Welt. Die Art, wie er dies ausführt, ist von keinem Interesse, aber es zeigt sich, wohin es führen kann, wenn der Unsinn, welcher logische Verhältnisse als reale denkt, methodisch durchgeführt wird.

Damascius endlich deckt unwillkürlich den Widersinn dieser Art zu philosophiren auf. Während seine Vorgänger noch von dem ersten Princip als dem Ersten, Einen, der absoluten Ursache gesprochen, also positive Bestimmungen gebraucht hatten, sagt er: es ist weder Eins noch Vieles, weder zeugend, noch nicht zeugend, weder verursachend, noch nicht verursachend, es ist weder Princip, noch Ursache, noch das Erste u. s. w. Denn dies Alles sind relative Bestimmungen, es ist nur das Unaussprechbare und Unsagbare und auch dieses nicht; denn so bestimmt, stände es im Gegentheil gegen das Erkennbare. Alles also, was man von ihm sagen mag, muss wieder zurückgenommen werden. Daher erklärt er denn auch, in Wahrheit finde kein Hervorgang statt, das Niedere und Höhere sei weder getrennt, noch geeinigt, weder identisch, noch verschieden, weder ähnlich, noch unähnlich u. s. w. Eigentlich gäbe es nur Ein einfaches unterschiedsloses Sein; Alles sei Eins und das Eine sei Alles. Aber auch dies einfach Eine ist in Wahrheit ohne Zahl, es ist weder eine Trias, noch eine Monas. Es bleibt daher nichts übrig, als Schweigen (de princip. 2 sq.).

Hiermit hat sich an ihrem äusserlichen Endpuncte auch innerlich die neuplatonische Philosophie aufgelöst und ist zu ihrem ersten Ausgangspuncte, den Eleaten, zurückgekehrt, welche auch alles Viele als Täuschung verwarfen und nur Ein seiendes Sein setzten. Der logische Fehler, welchen die Eleaten bei dieser Bestimmung machten, logische

und reale Prädicate nicht zu unterscheiden, hat sich durch die ganze von ihnen ausgehende metaphysische Speculation hindurchgezogen und sie endlich zu ihrer Auflösung in ihren Anfangspunct zurückgebracht, ohne dass jedoch die Erkenntniss dieses Grundfehlers gewonnen wäre. —

Der Neuplatonismus schliesst die griechische Philosophie nicht minder wie der Skepticismus mit einem negativen Resultate ab. Eine Erkenntniss der Wahrheit ist weder in der Metaphysik, noch in der Ethik gewonnen. Man muss bekennen, dass man weder begriffen hat, was wahrhaft ist und wie aus dem Seienden ein Geschehen folgen könne, noch dass man durch sein Denken und Wollen das gesuchte Ziel, die Glückseligkeit, erreichen kann. —

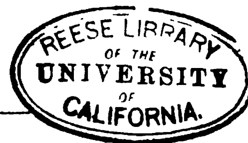
Schluss.

§ 165.

Der grossartige Versuch, welchen die Griechen gemacht haben, die Wahrheit, d. h. ein festes und nothwendiges Wissen zu finden, ist abgesehen von allen untergeordneten Fehlern deshalb gescheitert, weil man in Metaphysik wie in Ethik sich ein falsches Ziel gesteckt hatte. Man glaubte nur dann ein Wissen erlangt zu haben, wenn man das absolute Was des Seienden erkannt hätte. Deshalb suchte man dieses Was zunächst in Begriffen, die man absolut setzen zu können glaubte, da man die Relativität aller unserer Begriffe nicht erkannt hatte. Und als man diese entdeckte, verzweifelte man an der Möglichkeit alles Wissens. — Die Ethik aber musste deshalb ebenfalls zu einem negativen Resultate führen, weil man sich das falsche Ziel gesteckt hatte, einen möglichst sicheren Weg zur Glückseligkeit zu entdecken, anstatt darauf auszugehen, dasjenige zu finden, was, abgesehen von aller Lust und Unlust, absolut löblich und absolut schändlich im Wollen und Handeln ist. Lust aber und Unlust, Glückseligkeit und ihr Gegentheil hängt niemals von der Beschaffenheit des menschlichen Willens allein ab. —

Thöricht aber würde es sein, aus diesem negativen Resultate der griechischen Philosophie allem Philosophiren ein übles Prognostikon zu stellen. Dieses Misslingen beruht auf Fehlern, welche der menschliche Geist erkennen und vermeiden kann. Wenn daher nur ein besonnenes, kritisches und vorsichtiges Denken wach bleibt, so ist die Hoffnung nicht aufzugeben, dass man einer festen und nothwendigen Erkenntniss sich immer mehr annähern werde, so

weit zu einer solchen die Data uns gegeben sind. — Nicht minder falsch wäre die andere Meinung, als ob wegen ihres negativen Resultates im Ganzen die Geistesarbeit der griechischen Philosophen vergeblich und unnütz gewesen sei. Denn nicht allein ist sie durch die in ihr begonnene Bearbeitung der Begriffe und der dadurch schon gewonnenen Orientirung in der Begriffswelt eine höchst nothwendige und fruchtbare Vorarbeit für die neuere Philosophie gewesen, sondern sie hat überhaupt eins der wichtigsten Elemente für die menschliche Cultur geliefert. Alle Barbarei beruht darauf, dass der Mensch sich dem natürlichen, unabsichtlichen Laufe seiner Vorstellungen und seiner Begierden überlässt. Die Cultur beginnt damit, dass der Mensch anfängt, sein Denken und Wollen einem bestimmten Ziele absichtlich zuzuwenden, und wächst nur in dem Masse, als diese absichtliche Aufmerksamkeit des Menschen auf sein Denken und Begehren zunimmt. Wenn nun die erste Sorge des Menschen hierbei ist, seine unwillkürlich gebildeten Vorstellungen mit der Erfahrung in Uebereinstimmung zu setzen und seine Begierden so zu lenken, dass ihm aus dem Laufe der Ereignisse möglichst nur Lust erwächst, so hat die griechische Philosophie diese erste Stufe schon überstiegen. Sie ist aufmerksam geworden auf die Möglichkeit, durch die empirischen Vorstellungen eine in sich übereinstimmende, widerspruchsfreie Erkenntniss zu gewinnen, und hat sich wenigstens in ihren Hauptvertretern über den natürlichen Eudämonismus zum Anfange der Erkenntniss des absolut Würdigen und Werthvollen erhoben. Wie die von ihr begonnene Bearbeitung der Begriffe auf dem von ihr gelegten Grunde nach langer Unterbrechung wieder aufgenommen und fortgesetzt ist, wird die Geschichte der neueren Philosophie darstellen. —



August Preuss in Cöthen.

